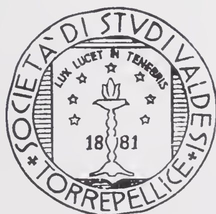


ANNO LVI N. 102

# BOLLETTINO
## DELLA
# SOCIETÀ DI STUDI VALDESI




DICEMBRE 1957

# Atti del Convegno di Studi su Eresia e Riforma in Italia

**Torre Pellice, 31 agosto 1957**

Per iniziativa della Società di Studi Valdesi fu convocato a Torre Pellice alla fine dell'agosto scorso un convegno di studiosi su eresia e riforma in Italia, di cui sono pubblicate in questo fascicolo le relazioni.

L'incontro tra i cultori di tali materie si è rivelato assai utile ed interessante, sia per la presenza di noti studiosi sia per gli interventi e le discussioni che seguirono alle relazioni: tanto che fu richiesto al seggio di organizzare un secondo incontro nell'estate 1958.

Infatti il convegno non ha voluto essere un congresso nè avere alcunchè di accademico, e mantenendo il carattere di semplicità e modestia che gli era stato dato dagli organizzatori, ha avuto dei risultati concreti, per il clima di familiarità che vi regnava e per la serietà dei relatori come del pubblico che vi assisteva.

Mentre ringraziamo vivamente gli amici ed i relatori, che con la presenza e l'adesione ci hanno aiutato nel nostro intento, nutriamo la speranza di aver collaborato al progresso degli studi sull'eterodossia in Italia, che la nostra Società coltiva da oltre tre quarti di secolo, e comunque di aver dato agli studiosi il mezzo di incontrarsi in una giornata di utili e sereni scambi di idee.

**Il seggio.**

# Problemi di eresiologia medioevale

Intendo esporre qui alcune mie riflessioni su problemi che sono oggi preminenti nel campo dell'eresiologia, da quando essa si trova in vera crisi di rinnovamento, grazie alle ricerche e prese di posizione del Morghen e della sua scuola, del Grundmann e del Borst; e poi in seguito alle indagini e scoperte fatte da parte di religiosi cattolici (pp. Dondaine e Ilarino da Milano), al particolare interessamento che vien rivolto da tempo al catarismo (studi « occitanici ») e così via.

Molto importanti sono le ultime sintesi che sono state presentate nel 1955 al X Congresso internazionale di scienze storiche, e nel Convegno della Fondazione Volta del 1956. Da parte mia mi varrò di taluni dati che risultano dagli atti dell'inquisizione bolognese per i decenni tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV. Poichè non potrei qui esaminare a fondo nessuna questione, procederò per rapidi accenni, senza abbondare quindi in discussioni critiche nè in rimandi bibliografici. Adotterò anche un certo schematismo classificatorio, che ha tuttavia un puro valore di comodo (1).

(1) Debbo presupporre la conoscenza di tutta la tematica ereticale e anche della principale bibliografia relativa. A ogni modo se ne troveranno sufficenti indicazioni nei due importanti contributi di R. Morghen, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa*, e di H. Grundmann, *Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo* XII, in: Relazioni del X Congresso intern. di scienze storiche, vol. III. Vedi poi in: Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta, Convegno 1956, le due relazioni di H. Puech, *Catharisme médiéval et bogomilisme*, e di R. Morghen, *Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI*. - Il materiale bolognese è elaborato nel mio articolo *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi storici in onore di G. Volpe*, Firenze 1958, vol. I.

1) Problema periodologico.

I limiti di questa mia specie di rassegna sono compresi tra gli inizi del secolo XI e la fine del XIII, entro i quali termini si possono distinguere alcune fasi, che all'incirca sono le seguenti:

*a*) Prima metà del secolo XI: pullulare di piccoli focolai ereticali, di scarsa vitalità e potere di diffusione. Assai difficile, se non impossibile, interpretarne la natura, per la frammentarietà e poca chiarezza delle testimonianze relative. Notevole la loro contemporaneità, in Francia (Châlons, Orléans, Arras), Italia (Monteforte) e Germania (Goslar): vi sono tracce di una provenienza italiana per alcune eresie francesi, ma non se ne può dir altro. Al problema dei loro eventuali rapporti con il manicheismo accenneremo più oltre.

*b*) Seconda metà del secolo XI: non si ha alcuna notizia di eresie, che sono cessate bruscamente con la metà del secolo, ed il fatto è singolare: si penserebbe a un effetto secondario della riforma « gregoriana », sia in quanto avrebbe polarizzato ogni interesse religioso sulla propria lotta, sia perchè mirava ad eliminare per l'appunto quei motivi di malcontento che potevano dare incentivo alle eresie. La spiegazione però potrebbe avere un certo valore soltanto per l'Italia settentrionale, dove il patarismo, tipico moto di popolo, fiancheggia l'azione della Chiesa e non sviluppa perciò gli spunti eterodossi che pur conteneva (il dubbio sulla validità del sacramento). Assai notevole il sorgere di vari ordini religiosi, più o meno grandi e vitali, in cui il Grundmann vede, non meno che nelle eresie stesse (forse pensa anche a quelle precedenti, ma certamente a quelle successive), la manifestazione concreta di un unico ampio e vigoroso « movimento » di religiosità, fondato sul tema-base della *vita apostolica* (ne riparleremo) (2).

*c*) Prima metà del secolo XII: nuovo, più vivo pullulare di eresie, sconcertanti nella varietà e labilità della loro presentazione. Da un lato abbiamo quelle che il Morghen chiama *patarinico-evangeliche*, alludendo al loro carattere di evangelismo e spiritualismo radicale e di polemica antiecclesiastica (avversione per la Chiesa gerarchica, che è la vera componente patarinica). Notevoli figure di animatori, caratterizzati da uno spiccato itinerantismo (Pietro di Bruys, Enrico, Arnaldo da Brescia, Tanchelmo), con assai largo seguito. Dall'altro lato abbiamo la prima presentazione del *catarismo* (Colo-

(2) Da rilevare che il Grundmann non accetta la tesi tradizionale che le eresie siano espressione di una religiosità laica, nè che si tratti di un moto di popolo soltanto. Infatti non sono di popolo i chierici di Orléans o gli eretici di Arras, e poi li vediamo già sistemati secondo un modo « normale » di vita collettiva: disprezzano il mondo, fuggono la carne, vivono del proprio lavoro, fanno carità, non litigano con alcuno; sembra di vedere dei quaccheri. Anche gli eretici di Monteforte sono già sistemati come una vera piccola chiesa: non sono già più un « movimento ». Tra loro vi sono anche dei nobili.

nia, 1143, ma insieme a una forma evangelica, degli Apostoli), dapprima ancora come setta anonima e senza veri connotati dualistici: solo dopo il 1160 appare definito con questo nome e identificato col manicheismo.

*d*) Seconda metà del secolo XII: le due direttive si continuano e si consolidano. Quella patarinico-evangelica si viene trasformando, con una sequela abbastanza logica: dalla negazione del potere carismatico del clero passa ad affermare la preminenza della religiosità individuale su base evangelica; i temi della predicazione del monaco Enrico sono ripresi da Valdo. Quanto al catarismo, assume chiari e rigidi connotati (dualismo radicale), con l'innesto in Occidente delle sue forme orientali (1167: concilio di S. Felice di Caraman). La Chiesa cattolica, dopo un primo periodo di vero disorientamento, in cui la lotta antiereticale viene condotta per diretta iniziativa di cluniacensi, cistercensi, premonstratensi, incomincia a reagire dal centro: prime misure papali e imperiali (Verona, 1184).

*e*) Prima metà del secolo XIII: decisa controffensiva ortodossa Innocenzo III appoggia i primi tentativi di fondazione di ordini religiosi miranti a battere l'eresia sul suo stesso terreno, venendo incontro alle necessità della fede popolare: umiliati, poveri cattolici, poveri « reconciliati » (assai difficile distinguere qui tra eresia e ortodossia). Poi la creazione degli ordini « mendicanti », lo stroncamento del catarismo albigese, la legislazione antiereticale di Federico II, l'istituzione dell'inquisizione. Il catarismo emigra in Italia, dove per qualche tempo si allarga in maniera addirittura preoccupante, accostandosi notevolmente a forme cattoliche. Il valdismo a sua volta si accosta al catarismo.

*f*) Seconda metà del secolo XIII: graduale attenuazione delle due grandi eresie, sempre più perseguitate. Ma le istanze della vita apostolica, e specie il pauperismo, unite al motivo escatologico proprio del gioachimismo, generano quelle che possono dirsi le *eresie apostoliche*: da un lato gli « apostoli » (segarelliani, dolciniani), dall'altro gli spirituali o fraticelli, che si staccano dal francescanesimo in seguito alla profonda crisi determinata dalla questione dell'*usus pauper* in seno all'ordine. La crisi si continua nel secolo successivo.

Naturalmente questa partizione e classificazione su base cronologica ha solo uno scopo indicativo e un valore molto approssimato, dato che ogni cesura periodologica, come è chiaro, è sempre convenzionale e tradisce in qualche misura la realtà concreta: e ciò vale anche di più nel nostro caso, per questioni che di loro natura sfuggono a ogni precisazione temporale. Ma questa è pur necessaria, se si vuol evitare di cadere nel generico, o, peggio, nell'astrazione dommatizzante. E' necessaria per ridurre le possibilità di fraintendimenti, facili e frequenti, data l'assai ampia escursione cronologica del fenomeno ereticale, la sua veramente sconcertante molteplicità di aspetti, le variazioni che avvengono in seno alle stesse eresie (passaggio del catarismo da una forma dualistica all'altra; del valdismo da una totale estraneità verso il catarismo ad un certo accostamento ad esso).

2) Natura e tipi dell'eresia.

Ritengo necessario precisare che essa va considerata primieramente come *fatto religioso*, allo stesso modo come la fede ortodossa, e forse anche di più, in quanto si tratta di una volontaria *airesis* (« scelta di nuova via », deviazione), di una opzione fortemente impegnativa, e, spesso, non senza pericolo per chi la fa Osservo inoltre che il nostro interesse va alla grande *eresia di massa*, fenomeno collettivo, « emozionale » (e non frutto di intellettuale e solitaria meditazione). E poi: per me, sono contrario a ogni estensione del termine di eresia a settori non religiosi: non è ammissibile, se non in via analogica, che si parli di eresia « sociale » o « politica » (per es. a proposito del fenomeno comunale), o, peggio, che ci si sforzi di trovar connessioni fra queste e la vera e propria eresia religiosa.

Il Morghen ne individua tre distinte componenti:

a) Il *dualismo*, sia esso di tipo cosmogonico (gnostico-manicheo, e si potrebbe aggiungere anche quello marcionitico), oppure antropologico-etico (anima e corpo; Dio e Satana, Dio e Mammona). Il primo tipo è in sostanza anticristiano: nel catarismo si usa distinguerne una forma « mitigata » ed una « radicale », ma il Morghen non sembra propenso a riconoscere al dualismo mitigato un carattere non cristiano. Non facile, invero, la distinzione sul piano pratico: il ripudio dei cibi carnei e del commercio sessuale può spiegarsi sia sul piano cristiano sia su quello ereticale (in fondo, anche il « perfetto » è un vero asceta).

b) Il *patarismo*, in quanto sistematica negazione dei poteri carismatici, dapprima del clero indegno, e poi del clero in genere, sino a giungere alla negazione della Chiesa gerarchica. In ultima analisi è una forma di dualismo. Non diviene vera e propria eresia (ma ne aveva la possibilità: si pensi a Berengario di Tours); entra però come importante elemento in tutto un gruppo di eresie del XII secolo, appunto quelle definite *patarinico-evangeliche*. In quel secolo « patarino » finisce per divenire sinonimo di eretico, e anche di cataro, ma non si comprende bene per quale processo semantico.

c) L'*evangelismo*, che preferirei chiamare *letteralismo evangelico*, in quanto si tratta soprattutto della pretesa di seguire nel modo più letterale i dettami evangelici, fossero essi « precetti » o « consigli ».

E' questa la componente principale di un fenomeno che il Grundmann ha sottolineato, come precipua espressione della religiosità del secolo XII: l'istanza della *vita apostolica*, che si articola in due rami o aspetti distinti e pur convergenti: l'eresia e l'ortodossia monastica. E' un vivere secondo l'ideale apostolico, che comporta tre distinti atteggiamenti: l'*evangelismo*, dunque, ch'è anche un voluto « ritorno alle origini » (che sono un po' il Vangelo, un po' la Chiesa primitiva, più o meno mitizzata): l'*itinerantismo*, cioè l'attività pre-

dicatoria e proselitistica svolta da predicatori vaganti (fondata su *Matteo* 10 e sinottici), che è connessa anche con l'*eremitismo* (in quanto negazione della stabilità entro il collettivo monastico); infine il *pauperismo*, il più assoluto distacco dai beni della terra: praticato anche dai laici (Valdo), rappresenta la più pericolosa e persistente accusa contro la curializzazione e la mondanizzazione della Chiesa cattolica e anche contro la pratica dell'*usus pauper*.

Passando al caso concreto, alla presentazione storica della eresia, ci troviamo davanti all'imbarazzante e quasi insolubile problema dell'*identificazione* delle sue varie forme medievali. Sta il fatto che esse per molto tempo si presentano con una notevole imprecisione dottrinale, almeno stando alle fonti, che assai imperfettamente ce ne parlano, sì da impedirci una loro sistemazione concettuale. Il Morghen rileva che negli eretici, almeno nell'XI secolo, doveva mancare una vera consapevolezza di pensiero teologico, e che è molto arrischiato perciò parlare di analogie dottrinali qualsiasi e tentare una classificazione su questa base.

Motivo questo per cui egli (ma anche il Grundmann) dissente dal p. Ilarino, che, nel non ingiustificato tentativo di metter ordine in questa complessa materia, raggruppa le eresie in base a parentele dommatiche, le quali effettivamente non convincono troppo: pericoloso un simile procedimento, perchè strappa il fenomeno dal vivo tessuto del proprio ambiente e del proprio tempo, e lo riduce a una astrazione. Conviene dunque, in questo, tenersi quanto più possibile sulle generali.

E' però anche vero che sempre di nuovo si è tentati di catalogare in qualche modo le eresie, ora per il loro contenuto, ora per il loro nome. Imprese poco meno che disperate, ambedue, specialmente per i primi tempi, ma delle quali si avverte l'esigenza.

3) Testimonianze ereticali e interpretazioni ortodosse.

Un problema che da tempo occupa e preoccupa gli eresiologi moderni, e che ha veramente un'importanza centrale, è quello della *conoscibilità del " credo " ereticale*. Con questo termine non voglio certo alludere all'esistenza di un vero sistema dottrinale, che non v'era, ma a quel complesso di credenze, più o meno meditate, più o meno originali, più o meno dommatizzate, che non sarà mancato in nessuna eresia.

Come possiamo venirne a conoscenza? La produzione dottrinale degli eretici che ci è pervenuta è scarsissima, e probabilmente lo era anche in partenza, a prescindere dunque dalla eliminazione che ne può esser stata fatta da parte ortodossa: nemmeno la più grande delle eresie, la catara, deve aver avuto una propria teologia ben as-

sodata, e sappiamo soltanto di un teologo cataro, Giovanni de Lugio, autore del *Liber de duobus principiis*. Di fronte a questa scarsità di fonti « autentiche », sta la relativa abbondanza della documentazione offerta da parte inquisitoriale e ortodossa in genere. Si presenta quindi spontanea la domanda, se ed entro quali limiti noi possiamo apprendere ciò che gli eretici credevano ed insegnavano.

Più volte è stata avanzata la tesi che tutte le testimonianze da parte cattolica siano revocabili in dubbio, in quanto sospette di voluta deformazione. E questo, tanto nel caso che scientemente, a scopo polemico, si sia voluto collocare l'eresia in mala luce (quindi compiendo veri e propri falsi): quanto nel caso in cui l'inquisitore o eresiologo abbia in buona fede alterato il quadro che gli si presentava, e nel quale non riusciva a veder chiaro: in tale caso egli avrebbe sovrapposto all'effettivo volto dell'eresia una sua propria interpretazione, del tutto o parzialmente arbitraria, in base ad « analogie dottrinali puramente esteriori e con eresie già note » (Morghen), derivate dai classici dell'eresiologia. Il risultato parrebbe sconfortante: codesto maldestro o capzioso lavoro d'interpretazione ci avrebbe precluso in modo irreparabile il contatto con l'autentico aspetto dell'eresia. Il caso più caratteristico sarebbe quello delle eresie più o meno dualistiche, che, specialmente per influsso delle opere di S. Agostino, sarebbero state identificate sbrigativamente come vero e proprio manicheismo (3).

Si tratta però di un'interpretazione esageratamente sospettosa. Poichè ormai la critica dispone di un certo numero di testi autenticamente ereticali, il raffronto che si può fare tra i loro dati e quelli offerti dai testi inquisitoriali permette di affermare che, tutto sommato, gli eresiologi di quel tempo hanno lavorato con sufficiente scrupolo d'onestà, non deformando troppo il fenomeno che avevano sott'occhio. Può aggiungersi anche che alcuni dei più noti inquisitori erano stati essi stessi eretici, e avevano quindi anche una diretta e personale cognizione del fenomeno.

Piuttosto ci possiamo chiedere fino a qual punto i testi ereticali stessi ci diano notizia dell'effettivo carattere dell'eresia.

Purtroppo ci dicono molto meno di quel che vorremmo sapere, e non brillano per troppa chiarezza. E poi appartengono a tempi relativamente tardi (sec. XIII) e riproducono uno stato di cose già parecchio modificato. Ciò vale particolarmente per il catarismo, che nel secolo XIII si era accostato all'ortodossia, mutuando da essa parecchi aspetti. Si potrebbe interpretare questo come un fenomeno di *sincretismo*, dovuto alla oramai ridotta vitalità del catarismo: oppure come una precisa volontà di *mimetizzazione*.

(3) « Il dualismo dei cosiddetti manichei del secolo XI fu in gran parte ricostruito dai controversisti cattolici nello schema dottrinale del *Contra manichaeos* di S. Agostino », così MORGHEN, *Il cosiddetto neo-manicheismo*, p. 112, con riferimento al Dondaine.

E' un interessante problema questo, che investe quell'altro, della *religiosità* o *pietà* degli eretici. Molti di essi debbono aver partecipato alla vita carismatica cattolica perchè attirati da quella maggior carica di « numinoso » che presentava, rispetto alla loro incompleta prassi di Chiesa: anche qui possiamo parlare di sincretismo (e la mimetizzazione, per esempio nei gesti rituali, aveva lo scopo di renderlo più facile). Si deve esser trattato di eretici appartenenti a sètte di natura *patarinico-evangelica*, non radicalmente diverse o lontane dal cattolicesimo e poi scarsamente dotate di propria individualità. Ma la cosa deve esser stata diversa per il catarismo: qui si potrà parlare di una vera *mimetizzazione protettiva* (4). Forse non tanto per scopi di proselitismo, — accetto la limitazione fatta dal Morghen, — quanto per dissimularsi di fronte alla persecuzione cattolica. E anche qui, come ho già detto, si deve distinguere fra ambienti e momenti diversi: nella Tolosa o nell'Albi del secolo XII, vere capitali dell'eresia, il problema non si sarà posto affatto (e mi domando se non vi sarà stata una certa dissimulazione da parte cattolica), ma sarà divenuto d'importanza vitale da quando l'inquisizione avrà preso a battere risolutamente in breccia la Chiesa degli eterodossi.

Un particolare problema riguarda proprio l'esistenza di una tale Chiesa, nel senso di una apposita organizzazione dei credenti, su base sacrale e cultuale, naturalmente con le limitazioni imposte dalle necessità di una esistenza clandestina. Non vi deve essere stata ancora, ai tempi delle più antiche manifestazioni ereticali, in quel secolo XI per il quale disponiamo di sì frammentarie e imprecise notizie. Forse predominarono allora forme individualistiche, anarchicamente disgregate, di religiosità, sebbene gli eretici di Monteforte (identificati nel 1028 ma certamente già esistenti da tempo) parlino di un loro misterioso « pontefice ».

Ma poi l'affermazione del grande moto per la riforma della Chiesa cattolica deve aver favorito, — anche se a distanza di tempo, e magari di decenni, — la genesi di un « anti-Chiesa », quella catara, che radunava considerevoli masse di fedeli: essa avrà mutuato dalla Chiesa già esistente la struttura gerarchica e talune forme di rituale.

---

(4) MORGHEN, *Il cosiddetto neo-manicheismo*, p. 95, parla della « ipocrisia degli eretici », e la chiama « un altro dei temi della polemica antiereticale che gran parte degli storici moderni ha il torto d'aver accettato senza discutere dagli eresiologi del Medioevo ». Precedentemente, in una nota alla sua relazione sui *Movimenti religiosi*, p. 343, sempre sullo stesso argomento, aveva rettificato una mia affermazione al proposito. Credo che su questo interessante argomento ci sia ancora motivo di discutere. Si veda per esempio quel che dice S. Bernardo (*Sermo* 65: *De clandestinis haereticis*, si noti il titolo!): gli eretici non fanno che sussurrare e star nascosti, oppure si presentano come cattolici, onde riflette: « longe plus nocet falsus catholicus quam si verus apparet haereticus ». Ci dà anche una vivace descrizione dell'eretico: « si fidem interroges, nihil christianius, si conversationem, nihil irreprehensibilius; et quae loquitur, factis probat. Videas hominem in testimonium suae fidei frequentare ecclesiam, honorare presbyteros, offerre munus suum, confessionem facere, sacramentum communicare ». Non è forse mimetismo, questo? E si osservi che è un momento in cui l'eresia non era quasi perseguitata.

E' da chiedersi se le abbia desunte dalla Chiesa cattolica oppure dalla greca, e questo nell'eventualità (cui accenneremo) che il catarismo derivi effettivamente dal bogomilismo balcanico. Comunque, è certo che nel sinodo di S. Felice di Caraman (c. 1167) appaiono chiaramente due gerarchie episcopali, di Francia e d'Italia. Dopo quella data si può parlare senza esitazione di una Chiesa catara.

C'è poi da chiedersi come i seguaci di Valdo la pensassero sotto l'aspetto ecclesiologico. Forse dobbiamo supporre una struttura di tipo presbiteriale, con semplici adunanze di culto sotto la guida degli anziani.

Per quanto non ci occupiamo delle eresie di carattere escatologico, sorte su ceppo gioachimitico, è certo che per esse il problema ecclesiologico sta in primo piano: attendono la nuova Chiesa dello Spirito, retta dal « papa angelico », e la totale scomparsa della Chiesa curiale.

4) Problema della continuità ereticale.

E' senza dubbio il più interessante. Esiste una connessione fra « antiche » e « nuove » eresie? e, nel caso affermativo, quale è stato il meccanismo della trasmissione?

Anzitutto il problema si imposta in modo diverso a seconda dei tempi (è praticamente insolubile per le eresie della prima metà del secolo XI) e dei tipi di eresia. Quelle su base evangelica non soltanto sono profondamente radicate nella tradizione occidentale, ma il loro punto di partenza, il Vangelo e la Bibbia in genere, e il loro bersaglio, l'ortodossia tralignante, sono per così dire sempre a portata di mano. Anche un solitario, un eremita, può riflettervi sopra e giungere da solo a conclusioni eterodosse. Ma l'eresia su base gnostico-dualistica non è nella tradizione dell'Occidente: anche al tempo di S. Agostino veniva dall'Africa e dall'oriente. Non si appoggia su un « libro » universalmente noto, e le sue complicate fantasie (il Morghen giustamente parla di mitologia), le sue misteriose elucubrazioni debbono esser state insegnate, « trasmesse ». Come si spiega dunque che in talune eresie del primo secolo XI compaiano motivi dualistici non cristiani (almeno secondo l'interpretazione più corrente; il Morghen lo esclude), e questi poi divengano evidentissimi e predominanti col passare del tempo, nel catarismo?

Si presenta qui la grossa questione del *manicheismo medievale*. « captivant mais redoutable et toujours pendant problème » (Puech), cioè della trasmigrazione nel mondo occidentale dell'antica religione di Mani. Veramente grossa questione, che non posso affrontare qui. Mi limito a talune considerazioni su singoli punti.

a) In Oriente, e più precisamente nei Balcani, abbiamo due eresie di stampo dualistico-manicheo: il paulicianesimo e il bogomilismo.

Veramente il Morghen non è troppo persuaso di quel loro carattere, e considera il bogomilismo più come movimento sociale che non come vera religione, ma il Puech e l'Obolenski non sembrano aver dubbi in proposito. Il bogomilismo è sorto nel X secolo, anteriormente quindi alle eresie occidentali, e perlomeno dal punto di vista cronologico può averle influenzate.

b) In Occidente e nel secolo XI troviamo affermazioni e pratiche rituali che colpiscono per la loro singolarità, imbarazzandoci parecchio, se vogliamo spiegarle. Il caso più interessante è una particolare prassi dell'eresia di Monteforte: il credente, per salvare la propria anima, deve finire la vita in modo violento, per opera di correligionari, che dunque consumavano così un vero assassinio rituale, ma ufficialmente previsto e sanzionato (5). Nulla di meno cristiano, e certamente si è indotti a pensare a un'applicazione estremamente consequenziaria di un dualismo spinto, che consideri il corpo come materia e impurità. Si pensa quindi a uno spunto manicheo, sebbene questa prassi non si trovi nel manicheismo vero e proprio, e nemmeno nel bogomilismo. Non è però un fatto singolo: il Manselli (6) ha rintracciato un'altra prova, sebbene più tarda, di « martirio rituale », oltre naturalmente alla notissima *endura* catara. Si sarebbe portati insomma a riconoscere nell'eresia di Monteforte una forma di « precatarismo », sebbene tali anticipazioni vadano considerate con molta cautela.

c) Quale è la provenienza di questa o di altre pratiche, che colpiscono per la loro singolarità? Il Morghen, sensatamente, non crede a sopravvivenze manichee occidentali, *in loco*, che si siano attuate per via esoterica, iniziatica. Dovremmo altrimenti supporre, in modo assai complicato, che vi siano state delle conventicole estremamente tenaci e naturalmente clandestine (al punto tale che non se ne sa assolutamente nulla), che avrebbero travalicato un enorme spazio di tempo e trasmesso al secolo XI idee, spunti e addirittura forme liturgiche e rituali di eresie dei primi secoli. E non soltanto queste: il rito della benedizione con l'imposizione delle mani (che in qualche modo riappare poi nel *consolamentum* cataro) ricorda ciò che si faceva nelle prime comunità cristiane, e così anche la prescrizione che il matrimonio fosse seguito dalla continenza assoluta fra i coniugi. Ma certamente nemmeno questi particolari possono esser giunti al secolo XI per trasmissione diretta: ci toccherebbe altrimenti di pensare a una sorta di « églises du désert », come dopo la Revoca dell'Editto di Nantes. Ipotesi inammissibile.

d) Non escluderei però che talune dottrine o pratiche possano esser state desunte attraverso una *trafila letteraria*, scritturale. L'ipotesi più ardua è quella che vi sia stata una tradizione addirittura di testi ereticali, del tipo di quella degli « apocrifi » di cui si vantavano

---

(5) Ecco come si esprimono: « nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut eadem tormenta evadere possimus » (LANDOLFO, *Hist. Mediol.* II, 27).

(6) R. MANSELLI, *Per la storia dell'eresia nel sec. XII*, p. 225 sg.

gli gnostici dei primi secoli: ma in questo caso ricadremmo nell'ipotesi precedente, della sopravvivenza di conventicole clandestine. Più semplicemente, può trattarsi di scritti antiereticali dei primi secoli cristiani (Ireneo, Agostino ecc.), il che ci permetterebbe di restare nel mondo della religiosità occidentale. Tali testi, letti e interpretati con intenzioni non ortodosse, potrebbero aver offerto degli spunti, che poi, nella generale ripresa della religiosità e spiritualità cristiana nell'XI secolo (il Morghen ha tutte le ragioni nel sottolineare sempre di nuovo l'importanza primaria di questo rinnovamento), avrebbero fruttificato in senso eterodosso. Nè varrebbe obbiettare che gli eretici erano per la più parte « rudes et indocti » e non sapevano leggere: fra loro qualche « eruditus » vi sarà stato sempre, e al resto avrà provveduto la trasmissione orale.

e) Ma forse conviene pensare piuttosto a una provenienza dal di fuori, e precisamente dall'Oriente. Intendiamoci: se la presupponiamo (non si potrà mai uscire dal campo delle ipotesi), non pensiamo a una vera trasfusione di bogomilismo, a un massiccio apporto di dualismo orientale. Questo non si ebbe, — e qui abbiamo la piena certezza, — che nella seconda metà del secolo XII. Ma prima di allora, perchè escludere che vi sia stata una saltuaria, episodica infiltrazione di germi isolati, che in Occidente possono aver trovato il terreno favorevole per il loro sviluppo? Non mancavano certamente i mezzi e le vie per tale trasmissione, dato che i rapporti fra Oriente e Occidente non si erano mai interrotti, e una simile merce era ben leggera da trasportare. Non ne mancherebbero le prove. Gli eretici di Colonia nel 1143 affermano « hanc heresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris »: dove noi osserviamo, sia il particolare della conservazione clandestina dell'eresia, sia l'accenno alla provenienza orientale. Non importa molto se tali parole rispondessero a verità: l'essenziale è che quegli eretici le abbiano dette. E poi vi è la testimonianza di Anselmo d'Alessandria, che, — un po' tardi invero, — fra il 1260 e il 1270 raccoglie una tradizione che spiega la genesi del catarismo albigese mediante una catena di relazioni passanti attraverso mercanti greci e crociati francesi, nel 1147. Certamente proprio le crociate possono aver contribuito a far viaggiare l'eresia. Tutto considerato, mi sembra possa accettarsi la prudente tesi del Grundmann: di una possibile e particolare recettività occidentale verso germi eretici d'oriente (7).

---

(7) Il Puech, *Catharisme*, p. 60 sg., si mostra sicuro di codesta trasmissione di motivi manichei, anche attraverso lo zelo missionario di pauliciani e bogomili. « héritiers... de cette grande gnose itinérante et conquérante qu'avait été la religion manichéenne »: si chiede anche per quali vie sarebbe avvenuta. Mi rende perplesso il fatto che i porti di mare più frequentati dalle provenienze orientali non appaiano quasi affatto negli annali del catarismo: il Puech pensa alla via di terra, forse per la stessa considerazione.

Il problema della trasmissione ereticale ha un interessante secondario aspetto di natura sociologica: la facilità del « contagio » fra persone appartenenti allo stesso gruppo sociale, e forse tanto maggiore quanto il loro livello è più basso. Il rustico e l'artigiano appaiono più disposti a credere ed a seguire chi appartiene al loro stesso modo, parla come loro, che non altri: ciò spiega, almeno in parte, il rapido diffondersi dell'eresia tra i tessitori e tra i borsai, dei quali avremo ancora da dire qualche cosa. E' un aspetto di quella che possiamo definire la *circolazione ereticale,* attivissima, come dimostrano i documenti bolognesi.

f) Un altro aspetto minore, ma pieno d'interesse, del nostro tema riguarda la *denominazione* delle eresie. Credo che la ricerca etimologica e semasiologica sui numerosi e variopinti nomi di esse non sia stata fatta mai sistematicamente. Il suo interesse non resterebbe limitato al solo campo della filologia, perchè facilmente trapassa in quello dell'origine delle eresie stesse e si intreccia col problema della loro trasmissione (8).

Anonime dapprima le eresie, come non potrebbe essere diversamente, — nè sappiamo di soprannomi o epiteti che il popolo abbia ideato per loro (come avvenne per la Pataria in Milano), — esse acquistano — per così dire — uno stato civile solo al principio del XII secolo, quando se ne conoscono gli iniziatori. Perciò i nomi di petrobrusiani, arnaldisti, valdesi ecc., mentre altre sono contrassegnate da probabili soprannomi: basta guardare al primo elenco ufficiale che se ne fa, nella sinodo veronese del 1184. Il catarismo al principio non ha nome, e S. Bernardo se ne preoccupa (9). Non sappiamo come i primi catari si chiamassero da sè soli (10), ma si potrebbe anche pensare, come ho accennato, che essi derivassero poi quel loro nome, autodenominandosi dunque, da qualche «classico» antiereticale: basta accennare al *De haeresibus* di S. Agostino. E se non provvidero essi stessi ad identificarsi con quei remoti loro predecessori, vi pensarono certamente Guiberto di Nogent (intorno al 1115) ed Ecberto di Schönau (nel 1163) (11). Ambedue, ma soprattutto il primo, dimostrano chiaramente la provenienza libresca e il carattere arbitrario del nome da essi imposto al catarismo. Si può ritenere che da allora questa eresia venisse identificata col manicheismo.

---

(8) Un tentativo abbastanza ben riuscito in questo senso è stato fatto dal Borst, *Die Katharer,* p. 240 sg.

(9) S. Bernardo, *Sermo* 66: « omnes ceterae huiusmodi pestes singulae singulos magistros homines habuisse noscuntur, a quibus originem simul duxere et nomen. Quo nomine istos titulove censebis? nullo ».

(10) Ecberto di Schönau ricorda che essi, ma nel 1163, si chiamavano « catharos, id est mundos ».

(11) Guiberto: « si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam manichaeorum reperies convenire »; Ecberto: « Indubitanter secta eorum, de quibus agimus, originem accepit a Manichaeo heresiarcha » (ambedue presso Borst, p. 252).

Codesta preoccupazione identificatoria è tipica specialmente per l'inquisitore: non si tratta, evidentemente, di pura curiosità, ma della necessità d'individuare l'eresia per poterla incasellare nella casistica tradizionale e poi configurarla come crimine e colpirla. E' insomma una ricerca del precedente giudiziario, e non occorre sottolineare quanto codesto modo di procedere fosse parziale. Ma giustamente è stato rilevato che gli inquisitori non erano nè storici nè studiosi in astratto del fenomeno ereticale, ma perseguivano scopi pratici.

In questo ordine d'idee rientra il caso di quelle che chiamerei, — ma con riferimento a tempi assai più tardi, — le eresie « di opinione » e « d'ufficio », che cioè non coscientemente, intenzionalmente siano deviate dall'ortodossia; anzi, non sempre i responsabili sono consapevoli della propria deviazione, ma è l'inquisitore che la constata. Eresie « d'opinione », quelle che non si riconducono a un vero credo ma vertono su punti isolati della fede cattolica, derivano da dubbi più o meno meditati, consistono in fondo in nuove interpretazioni e soluzioni; ererie « d'ufficio », quelle che si hanno per infrazioni dottrinarie o disciplinari: tipiche, nei documenti bolognesi, le accuse fatte dall'inquisitore a persone che, sullo scorcio del Duecento, avevano infamato Bonifacio VIII per il suo comportamento verso i Colonnesi. Non si tratta di eretici veri e propri, in senso « tecnico », quindi, ma di cattivi cattolici: tali, più tardi, anche coloro che, essendo ghibellini, venivano perlomeno considerati come gravemente sospetti di eresia.

5) Il problema sociale e l'eresia.

E' indubbiamente l'aspetto che nell'eresia oggi interessa di più, anche se non dobbiamo per esso perder mai di vista il suo lato religioso.

Ci si chiede assai spesso, parlando di eretici, quale sia stata la loro appartenenza sociale, e ci si sforza di trovare una connessione causale tra essa e il fatto religioso. Ciò avviene naturalmente in modo particolare da parte di coloro che aderiscono alle tesi del materialismo storico. Per loro, se non m'inganno, l'eresia è un atteggiamento di rivolta contro la Chiesa feudale, e più in quanto « feudale » che non in quanto Chiesa. Aspetto insomma di *lotta di classe*. Basta citare gli studi del Werner, che mi pare oggi uno dei più attivi e anche dei più seri studiosi marxisti del fenomeno ereticale. E' vero che il Morghen ed il Grundmann obbiettano che non si tratta tanto di interpretare quel fenomeno con criteri moderni, quanto di appurare fino a qual punto certi intenti fossero nella coscienza degli uomini del tempo, e poi pongono la precisa e giustissima richiesta che, comunque, si diano le prove, ben chiare e inequivocabili, di certe as-

serzioni. Mi pare tuttavia che lo storico di scuola marxista potrebbe obbiettare, a sua volta, che spetti all'indagine storica, condotta modernamente, con le sue ormai raffinate possibilità di coordinamento e interpretazione dei fatti, di render evidenti e comprensibili situazioni che agli occhi dei contemporanei non erano chiare, anzi di far palesi certi stati di coscienza che allora restavano confusi e implicati. In ultima analisi, però, si tratta di accettare o rifiutare il dogma interpretativo della lotta di classe come costante storica. Per mio conto non sono affatto convinto di tale dogma, e tanto meno nei riguardi del fenomeno ereticale.

Dobbiamo ritornare a ciò che si è detto all'inizio. L'eresia è un fatto tipicamente, primariamente religioso, da risolversi e valutarsi sul piano della fede. e *non un fatto sociale*: questo suo altro connotato esiste, certo, ma ha un valore secondario. E' vero che l'eretico, in quanto è un caratteristico non-conformista, un dissenziente, può esserlo anche sul piano della protesta sociale, e forse più facilmente che non l'ortodosso. Ma il punto essenziale è che l'opzione comporta un nuovo atteggiamento rispetto al tema-base, al problema della salvezza, e questo è squisitamente religioso (12).

Mi pare che questo specifico problema si articoli secondo due distinti momenti: un momento iniziale, precedente all'opzione, e che è certamente connesso anche con l'ambiente sociale da cui proviene l'eretico; un momento terminale e finalistico, di natura prettamente religiosa.

Inizialmente si ha di certo uno stato d'animo d'insoddisfazione, di disagio, di malcontento, che si può manifestare sia sul piano religioso, spirituale e morale, sia su quello economico. Ora, non vedo perchè la persona socialmente malcontenta debba esprimere la sua protesta sul piano religioso. Si potrà dire: chi è insoddisfatto aspira a un nuovo ordine, che venga incontro alle sue esigenze, quali che esse siano: e poichè allora tutto « si colorava di religiosità » (Volpe), egli si fa eretico, perchè solo col trionfo della sua nuova fede può aversi l'avvento del nuovo mondo.

A questo assioma la risposta, in un senso o nell'altro, la può dare soltanto una accurata ed estesa indagine sullo *status* sociale degli eretici, che può aver contribuito in una certa misura (ma non mai in modo esclusivo), sia all'opzione, sia alla visione dello scopo finale, nei riguardi del mondo terreno. Indagine necessaria, ma molto difficile a compiersi, perchè le fonti medievali alludono assai di rado e incidentalmente a qualifiche sociali (e anche meno ci informano a proposito delle primissime eresie). Tuttavia ci dicono, in forte prevalenza, che gli eretici si reclutano soprattutto nel *medio ceto* cit-

(12) Ciò vale anche per l'eresia di fra Dolcino, indubbiamente quella che più delle altre ha assunto il connotato di una lotta a sfondo sociale, e in questo senso è stata interpretata dagli storici marxisti. Però anch'essa è primieramente un fatto religioso, e poi sulla reale entità della sua componente economico-sociale vi è ancora da discutere sulla base delle testimonianze del tempo.

tadino e anche rurale, tanto che il Borst definisce il catarismo duecentesco addirittura una « religione da medio ceto ». Si noti però che non sono infrequenti i nobili, per esempio in Toscana, ed altre persone qualificate e probabilmente facoltose, per le quali la tesi del malcontento sociale si esclude a priori. Invece, per quanto le fonti non registrino le professioni ed occupazioni di persone dei più bassi ceti sociali, non sembra che l'eresia attecchisse fra loro in modo sensibile.

Insomma, si debbono « distinguere e separare i due ordini di fatti, l'uno religioso-mistico, l'altro economico-sociale »: così il Rodolico, lo storico del Tumulto dei Ciompi (13), veramente un tipico episodio di lotta di classe, nel quale però, se la predicazione degli eretici di allora, i Fraticelli, valse a infiammare gli animi, contribuendo all'azione eversiva, non sembra però che abbia compenetrato gli animi di nuove esigenze spirituali. Efficacemente, di nuovo, il Rodolico: « minoriti, flagellanti e loro seguaci abbracciavano quella povertà, dalla quale al contrario i minuti popolani volevano liberarsi ». Per quanto si riferiscano a tempi assai diversi da quelli del catarismo, sono parole e giudizi che hanno un valore generale.

Un prezioso materiale al riguardo si ricava anche dalla documentazione offerta dagli atti dell'inquisizione bolognese, che ci danno con una certa abbondanza le qualifiche sociali degli inquisiti: confermano pienamente ciò che ho detto.

Essi ci dicono anche un'altra cosa, e veramente nuova. E' stata sempre osservata la particolare frequenza, tra gli eretici, di una particolare categoria di artigiani, i *tessitori*. Di questo fatto erano state date molte interpretazioni: malcontento economico particolarmente intenso fra loro, in quanto sarebbero stati sfruttati più degli altri, anzi costituirebbero il primo proletariato industriale; loro peculiare turbolenza e facilità al sommovimento; loro tipica instabilità di sede (una specie di itinerantismo artigiano); condizioni speciali di lavoro, che li aggruppavano in officine, dove era più facile l'opera di sobillazione e mutuo indettamento. Tutte affermazioni che sono assai malamente documentabili, anzi appaiono spesso non altro che gratuite induzioni, e poi non reggono, una per una, a una critica serrata (che non starò ora a fare).

Tra l'altro, non si comprende perchè i tessitori avessero a farsi eretici per risolvere il loro problema economico, quasi che fosse questa la più efficace via da prendere. Non si comprende davvero: la tesi avrebbe un certo senso soltanto se si potesse dimostrare una speciale connivenza della Chiesa cattolica con i datori di lavoro; anzi (mi si passi la paradossale ipotesi) solo nel caso che la Chiesa fosse l'unica proprietaria di tutti i telai e sfruttatrice del lavoro e denegatrice dei diritti dei tessitori. Ma ora i documenti bolognesi ci dicono, tra molte altre cose, che in quella città, che aveva uno svilup-

---

(13) N. Rodolico, *Il tumulto dei Ciompi*, p. 58.

po industriale non indifferente, i tessitori eretici sono pochissimi, mentre l'eresia appare assai diffusa in un'altra categoria di artigiani, molto importante per quel tempo: i *borsieri* o fabbricanti di quelle borse che tutti portavano alla cintura. Eretici sono anche i lavoratori di arti sussidiarie, specie del cuoio, come i correggiai, e la constatazione viene confermata, sebbene non con la stessa imponenza, da un esame di altri ambienti ereticali. E si osserva anche che quei borsieri erano, forse tutti, non lavoratori dipendenti, ma artigiani in proprio, con qualche possibilità economica, tanto è vero che l'inquisitore confisca loro case e denaro; e poi che, per quanto se ne sa, i loro salariati non aderiscono all'eresia.

La constatazione è importante, perchè, se per i tessitori, finchè erano ritenuti per così dire i rappresentanti tipici del malcontento sociale e della sua trascrizione in termini d'eresia, si potevano fare delle ipotesi tali da legare strettamente il fatto sociale con quello eterodosso, l'ampliamento del quadro conduce a uno spostamento evidente di prospettive.

Per concludere il già troppo lungo discorso, direi che, quali che siano le condizioni sociali originarie degli eretici (quelle che possono aver influito sul momento dell'opzione), la loro finalità non può avere un colorito sociale ed eversivo, ma soltanto religioso e anche morale. Certamente sono tutti dei malcontenti, ma il loro obbiettivo non è il rovesciamento e rinnovamento della società, sì bene una nuova soluzione dei problemi che sono alla base di ogni credo religioso, quando sia sinceramente sentito: il problema della *salvezza individuale*, il programma di un *rinnovamento della religiosità organizzata*.

Eugenio Dupré-Theseider

# Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan Problemi vecchi e nuovi (1176-1532)

Come ho già avuto occasione di dire o di scrivere in altre occasioni, il movimento valdese in Europa, dalle origini all'incontro con la Riforma, non è un fenomeno nè compatto nè unitario. Nato in terra lionese dalla predicazione di un laico che intendeva richiamare la Chiesa e il suo clero ad una maggiore coerenza di vita e di dottrina con il messaggio evangelico, esso si estende ben presto, causa le scomuniche e le persecuzioni che seguirono subito alle sue prime rivendicazioni antigerarchiche, in quasi tutte le regioni dell'Europa cristiana, nel Delfinato, in Linguadoca, nell'Italia settentrionale, in Alsazia, Svizzera, Germania, Austria, Boemia ecc. Tale diffusione, avveratasi in luoghi e in tempi così diversi, causò necessariamente contatti e connubi con atteggiamenti e con dottrine di altri moti eterodossi coevi, perchè — altra importante considerazione metodologica da tenere presente — il movimento valdese non si può artificialmente considerare come avulso dall'ambiente in cui visse, nè tanto meno dissociare dalle molteplici e multiformi correnti di opposizione alla Chiesa con le quali, fin dall'inizio del secolo XIII, si trovò, volente o nolente, coinvolto. Tutto ciò implica, almeno fino a Chanforan — cioè fino a quando quel movimento non diventò una Chiesa regolarmente costituita — una grande varietà di usi e di insegnamenti liturgico - ecclesiastico - dottrinali nei diversi gruppi in cui sulla scorta delle fonti è doveroso frazionare nei vari luoghi e tempi quel che si suol chiamare Valdismo o Valdesismo medioevale.

Ma queste nuove prospettive metodologiche non sarebbero sufficienti se fossero disgiunte da una valutazione storiografica precisa dell'importanza avuta dall'eresia nel processo della spiritualità medioevale. Il movimento valdese è anch'esso « eresia », perchè, come gli altri moti eterodossi coevi ai quali — come ho detto — esso è più

o meno connesso, fu considerato come tale dalla Chiesa ufficiale e dall'opinione dei più, anche se agli inizi i suoi intenti erano perfettamente ortodossi. Ora, se si vuole valutare il più oggettivamente possibile la funzione e l'importanza dell'eresia negli ultimi secoli del medioevo europeo, occorre necessariamente rifarsi a quel che di quell'eresia costituisce l'elemento più importante, cioè il suo aspetto di protesta innanzi tutto religiosa, che naturalmente porta con sè ed esprime nuovi valori di natura diversa, economici, sociali, politici, sia che essi ne siano stati o ne vengano considerati come causa vicina o lontana, sia che all'opposto ne costituiscano in determinate contingenze quasi lo sbocco finale. Così, per quanto concerne la protesta valdese nel medioevo, è ormai accertato e acquisito dalla storiografia più recente che le cause che l'hanno fatta nascere e le conseguenze che produsse nell'ambito della società del suo tempo — tenuto conto delle ovvie diversità di epoche e regioni differenti — sono d'indole prevalentemente religiosa, anche se l'indagine dello storico non può non considerare altre categorie di natura diversa che sono a quella intimamente connesse.

Chiarite queste due pregiudiziali metodologico - storiografiche, intendo esaminare i problemi tuttora vivi che riguardano lo sviluppo delle varie correnti valdesi da Lione a Chanforan. Per comodità d'indagine, si possono vedere in quello sviluppo quattro momenti o tappe, le cui caratteristiche si ricostruiscono agevolmente sulla scorta delle fonti a nostra disposizione.

I. — Il primo momento è quello di Valdo e dei suoi immediati seguaci, in Lione e dintorni, fino alla scomunica di Verona (1176-1184). E' il periodo « cattolico », « ortodosso », secondo gli schemi della storiografia corrente; è il momento della riforma endocrina della Chiesa, tentata dai Poveri di Lione con il richiamo alla povertà, per mezzo di una predicazione itinerante, sulla base di pochi esempi e precetti evangelici che essi interpretano con semplicità e fedeltà letterale. Mentre nella maggior parte dei moti anteriori coevi o posteriori di riforma della Chiesa abbondano i monaci e i chierici, in quello valdese predomina l'elemento laicale, non necessariamente povero ed illitterato. Grazie a ricerche recenti del benedettino Leclercq sulla vita dei monaci nel medioevo (in *Studia Anselmiana*, fasc. XXXI, Roma 1953, pp. 174-201), è oggi possibile chiarire uno degli episodi più oscuri della vita di Valdo dopo la sua conversione. Dai documenti di Madrid illustrati dal domenicano Dondaine (in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1946, pp. 191-235) risultava che Valdo, trasformato da ricco mercante in povero araldo del Vangelo, era riuscito in certo qual modo a placare le preoccupazioni delle gerarchie ecclesiastiche locali firmando una confessione di fede, in cui, salvo il richiamo finale alla volontà di vivere ormai, insieme coi primi seguaci, in totale povertà e lungi da ogni specie di cura secolare (« ... *seculo abrenunciavimus* et que abebamus velut a domino consultum est pauperibus erogavimus et *pauperes esse decre-*

*vimus*, ita ut de crastino solliciti esse non curamus, nec aurum nec argentum vel aliquid tale preter victum et vestitum cotidianum a quoquam accepturi sumus... »). tutti gli altri articoli manifestano l'intento della Chiesa di premunire sè e i fedeli da qualsiasi pur lieve infiltrazione di dottrine ereticbe. Infatti, oltre che su affermazioni tipicamente anticatare inerenti al dogma trinitario, la confessione di fede fatta firmare a Valdo insisteva in particolare sulla dottrina del valore oggettivo dei sacramenti, di chiaro sapore agostiniano (« Sacrificium. idest panem et vinum, post consecracionem esse corpus et sanguinem ihesu christi firmiter credimus et simpliciter affirmamus, in quo *nichil a bono maius nec a malo minus perficitur sacerdote* »). in opposizione alla teoria donatista dei meriti dell'officiante che serpeggiava allora in tutti i movimenj eterodossi anteriori o contemporanei ai Poveri di Lione. Nulla di più o di meno. Sono questi i soli scogli contro i quali la Chiesa intende premunire Valdo e i suoi seguaci. Nel resto sono perfettamente ortodossi, e vengono accettati, sia pure in quel nuovo sodalizio votato a povertà che essi avevano formato ed era stato approvato da Alessandro III nel 1179. come figli devoti alla Chiesa e al suo magistero. Fino a poco tempo fa. la confessione di fede di Valdo era rimasta un documento isolato tra le fonti sui Valdesi: nessun cenno in essa delle circostanze in cui sarebbe stata firmata. E' vero che da qualche fonte, ma di parecchio posteriore ai tempi di Valdo. risultava che il fondatore dei Poveri di Lione avesse avuto dei contatti con un cardinale di Santa Romana Chiesa (cito Ermengaud, che risale forse al 1215, nonchè l'epistolario lombardo-austriaco del 1368), ma solo ora, sulla scorta dei documenti pubblicati dal Leclercq, possiamo ricostruire i fatti con relativa precisione. Valdo, diffidato dall'arcivescovo di Lione di predicare liberamente per le vie e piazze della città, si appella al Papa e scende a Roma nel marzo 1179, proprio mentre fervevano i lavori del III Concilio Lateranense. Il suo caso è presto risolto: Roma approva il nuovo sodalizio. ma. per quanto riguarda l'avanzata pretesa della libera predicazione. rimanda Valdo e i suoi seguaci alle gerarchie ecclesiastiche della loro città. che sole possono giudicare in merito. Siamo infatti ai tempi della cosidetta inquisizione « vescovile ». quale poco più tardi sarà disciplinata dai Concili di Verona del 1184 e IV Lateranense del 1215. L'arcivescovo o il vescovo — traduco letteralmente dalla decretale *Ad abolendam* del 1184 (in *Corpus Iuris Canonici, Decretal. Gregor. IX*. lib. V, tit. VII. cap. IX. ed. Friedberg, P. II. col. 781) — personalmente o a mezzo di un suo arcidiacono o di altre persone oneste a ciò idonee. visiti una volta o due all'anno la propria « parrocchia », nella quale sia notorio abitino eretici, e quivi costringa tre o più uomini di buona reputazione. od anche, se occorre. tutto il vicinato. a giurare di dire se qualcuno conosca eretici « vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidentes ». e di far in modo di indicarli al vescovo o all'arcidiacono. Quindi il vescovo o l'arci-

diacono « ad praesentiam suam convocet accusatos qui, nisi se ad eorum arbitrium iuxta patriae consuetudinem ab obiecto reatu purgaverint, vel, si post purgationem exhibitam in pristinam relapsi fuerint perfidiam, episcoporum iudicio puniantur ». Così, nei riguardi di Valdo, aveva fatto e farà ancora, dopo il ritorno da Roma, l'arcivescovo di Lione. Indubbiamente il *reatus* ascritto a Valdo era quello di essere dissidente *a comuni conversatione fidelium vita et moribus*, cioè di « discordare » nella vita e nei costumi dal comune modo di pensare e di agire dei fedeli. Ed era vero. Un uomo — e per giunta un laico ricco e potente — che osa privarsi dei propri beni e separarsi dalla moglie e dalle figlie, per mettersi a predicare, cioè a fare quello che era prerogativa esclusiva dei sacerdoti! C'era proprio da impensierire non solo l'arcivescovo di Lione, ma persino il supremo magistero di Roma, centro propulsore della disciplina ecclesiastica, oltre che custode fedele della purezza delle dottrine. Così vediamo, dai documenti illustrati dal Leclercq, che ad una riunione, tenutasi a Lione tra il marzo del 1179 e il luglio del 1180, erano presenti un cardinale — Enrico Marcy vescovo d'Albano e legato papale, — l'arcivescovo di Lione Guiscardo, e il testimone dell'incontro, Goffredo d'Auxerre, abate di Hautecombe, già abate di Clairvaux e di Fossanova. Tutti e tre erano cisterciensi, e furono chiamati a giudicare il caso di Valdo. In quell'occasione — racconta Goffredo in un commentario *Super Apocalypsim* (ms. 476 della Biblioteca Nazionale di Parigi, f. 172) — Valdo, « rationibus manifestis de sacrilega praesumptione convictus », abiurò la « secta » di cui è noto come « primus inventor », cioè ripudiò quella *sacrilega presunzione*, cioè l'avanzata pretesa della libera predicazione, il tutto « coram numerosa multitudine honorabilium personarum, maxime sacerdotum ». Nel contesto è detto che caratteristica di quella setta era la « vituperatio et derogatio clericorum » e che, poco tempo dopo l'abiura, Valdo sarebbe tornato «ad vomitum» per « colligere et disseminare discipulos », tra i quali non mancano anche « miserae mulierculae oneratae peccatis quae domos penetrant alienas, curiosae etiam et verbosae, procaces, improbae, procaces, improbae, impudentes », e chi più ne ha più ne metta! Lo scritto di Goffredo, che si professa testimone oculare dei fatti raccontati, non può essere posteriore al 1188, data di morte dell'autore: perciò si deve annoverare tra le primissime testimonianze sulla vita primitiva dei Valdesi. Come verrà confermato dalle fonti immediatamente posteriori, Valdo, tornato a Lione, si riappacificò col suo arcivescovo, ma tale conciliazione non dovette durare gran tempo se già nel 1184 il Concilio di Verona sentì il bisogno di includere anche i Poveri di Lione nella scomunica generale lanciata contro tutti gli eretici di quel tempo. Quali furono i motivi che in soli quattro anni (1180-1184) costrinsero Roma a così drastiche sanzioni nei riguardi di quel movimento che, almeno esteriormente, si presentava con tutti i crismi dell'ortodossia? Se diamo retta a certe affermazioni contenute nel *Liber antiheresis*, che si trova appaiato alla

confessione di fede di Valdo nel manoscritto di Madrid illustrato dal citato Dondaine, ma che è indubbiamente posteriore — 1184 secondo il Dondaine, 1207 secondo il Grundmann (in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma* 4-11 *Settembre* 1955, vol. III, Firenze 1955, p. 371 nota 2) — la causa precipua di quel cambiamento di rotta si deve ricercare non tanto nella professione di povertà, con cui termina la confessione di fede, ma in quella *vituperatio et derogatio clericorum* su cui tanto insiste Goffredo d'Auxerre. Ora, per la Chiesa e per le sue gerarchie, si vituperava il clero e se ne menomava il prestigio non solo accusandolo di corruzione, ma anche sostituendosi ad esso in una delle sue funzioni più importanti, quale quella della predicazione. Nel *Liber antiheresis*, il cui autore si professa « valdese » e anti-cataro al tempo stesso, c'è sì l'accettazione di molti di quegli articoli di fede che troviamo nella confessione di Valdo, ma c'è anche qua e là una maggiore libertà rispetto alle autorità ecclesiastiche. Se infatti l'estensore del *Liber* si pronuncia in favore dell'ortodossia per quanto concerne il pedobattismo, l'eucaristia, il valore oggettivo dei sacramenti e l'utilità dei suffragi per i morti, su altri punti se ne allontana, quale il rifiuto di ogni forma di predestinazione, la rivendicazione del diritto di astenersi da qualsiasi lavoro manuale e, sopratutto, l'esigenza della libera predicazione, cioè la necessità, che è sentita come vocazione personale proveniente direttamente da Dio e non a mezzo degli uomini, di un predicare libero da ogni impaccio materiale e da ogni divieto ecclesiastico: così nel capitolo XXVI (*De labore*) come in quello XXVIII (*De statu ecclesie*), l'autore rivendica per sè e per i suoi compagni di sodalizio il dovere — più che il diritto — di *libere predicare*, aggiungendo subito che quell'esigenza essi la riconoscono *secundum gratiam* (*eis*) *a deo collatam*: perciò propongono, affinchè le loro menti non siano impedite dall'amore delle ricchezze, di vacare unicamente alla predicazione e alla preghiera e di far ciò, non solo contro il clero corrotto ma anche contro gli Ebrei, i Gentili e ogni specie di setta, conservando ad un tempo e « usque ad mortem » la fede in Dio e i sacramenti della Chiesa! In questa dialettica di sottomissione alla Chiesa in ciò in cui è reputata fedele a Dio, e di opposizione ad essa in ciò che ne esprime l'infedeltà e il tralignamento, possiamo scoprire la ragione vera dell'ulteriore destino del moto nato a Lione. Qualche secolo più tardi, in quell'epistolario lombardo-austriaco del 1368 che ho citato prima, i Valdesi si compiaceranno di appartenere alla *pars benigna* della Chiesa, mentre i loro avversari e persecutori ne costituiscono irrimediabilmente la *pars maligna*. In queste espressioni, come in tutta la tensione polemica che troviamo nei citati documenti di Madrid e di Parigi, ritroviamo in fondo quella antitesi tra chiesa « spirituale » e chiesa « gerarchica », che anima uno dei filoni più importanti dell'eterodossia medioevale. Nella testimonianza di Goffredo c'è un altro dato che, anzichè chiarire, rimette in questione l'annoso problema del luogo di nascita di

Valdo. Nei miei *Waldensia* (cf. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* di Strasburgo, 1953, pp. 239-248), avevo cercato di dimostrare che Valdo si chiamava solo Valdo, anzi Valdesio — nella maggioranza delle fonti dei secoli XII e XIII troviamo infatti il nominativo *Valdesius*, — che l'aggiunta del prenome Pietro (*Petrus*) era molto tardiva, trovandosi per la prima volta in quell'epistolario del 1368, e che l'iniziatore del moto valdese veniva sempre citato come *civis lugdunensis* o più precisamente come *civis Lugduni super Rodanum*, cioè come cittadino di Lione. Da qui a congetturare che Valdo fosse anche nato nella città di cui è proclamato « cittadino » il passo era breve, ed io ho pensato di farlo senza troppe esitazioni. Ma ecco che Goffredo ci dice testualmente che il *primus inventor* della « setta » lionese è un certo *Wandesius*, così nominato dal suo luogo di nascita, *a loco nativitatis*. Ora, una delle due: o l'informazione di Goffredo è esatta, e allora non sarà poi tanto difficile trovare nei dintorni di Lione, nel Delfinato, in Borgogna, in Savoia, nel Vivarese ecc. un luogo il cui nome corrisponda più o meno ad una delle tante forme sotto cui Valdo è citato nelle fonti (*Valdesius*, *Valdes*, *Waldus*, *Valdensis Valdexius*, *Gualdensis*, *Gualdese*, *Wandesius*), o non lo è, e allora ci dovremo accontentare della sola qualifica di *civis lugdunensis*, da nessuna fonte posta in dubbio. Del resto la soluzione di questo problema, pur interessante da un punto di vista strettamente filologico-topografico, non può aggiungere nulla, comunque essa sia, alla figura e alla personalità ben note dell'iniziatore del Valdismo, di cui sarebbe poco serio ormai dubitare dell'esistenza (1).

II. Sugli altri tre momenti dello sviluppo delle correnti valdesi fino a Chanforan, mi sono già soffermato a lungo nella mia comunicazione all'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni in Roma, aprile 1955 (cf. *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 100, dicembre 1956, pp. 21-30), e perciò mi limiterò a segnalare le cose nuove che si sono scritte nel frattempo sull'argomento. In verità, ben poco. Il secondo momento è quello della dispersione del moto valdese in tutte le plaghe dell'Europa centro-occidentale, nei

(1) Cf. il resoconto dei lavori del Convegno fatto da *r. b.* su « La Luce » del 20 settembre 1957, in cui è detto che chi identificava quarant'anni fa « il fantomatico Pietro Valdo con Pierre de Bruys » aveva « ragioni da vendere » (!) e ci si stupiva che il sottoscritto non avesse « riallacciato il suo dire » con quella tentata identificazione. Ho risposto sullo stesso giornale che tale « riallacciamento » lo tentai nel lontano 1942 nei miei *Prolegomeni* (pp. 38-46), ma che non sarebbe stato serio rifarlo nel nostro Convegno, data l'accertata totale inconsistenza « filologica e paleologica » (sic) — per dirla con *r. b.* — di quel tentativo. Per debito di completezza bibliografica segnalo un recentissimo articolo di Walter Mohr, *Waldes und das frühe Waldenserthum*, apparso nella « Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte » di Colonia, A. IX (1957), fasc. 4, pp. 337-363, del quale mi occuperò in altra sede. In esso è trattata una questione particolare, cioè il confronto dei dati offerti da Stefano di Borbone e dalla Cronaca di Laon su Valdo e il Valdismo primitivo.

secoli XIII-XV, e del suo fatale incontro con i molteplici e multiformi movimenti eterodossi ad esso contemporanei. Ciò che scrivevo nel 1955 è ancora valido. Tra i moltissimi testi che documentano l'estendersi della diaspora valdese in quei secoli, possiamo fare una netta distinzione tra le opere dei controversisti cattolici da una parte, e gli atti dei vari tribunali dell'Inquisizione che dovettero occuparsi dei Valdesi fino alle soglie del secolo XVI, dall'altra. I controversisti, spesso ex-eretici o ex-inquisitori, dimostrano di conoscere bene le varie dissidenze religiose che vogliono combattere. Così, trattando dei Valdesi, hanno cura di distinguerli accuratamente dagli altri eretici, in particolare dai Catari, coi quali invece spesso più tardi — ed ancora oggi (cf. il pur ben documentato Leclercq) — i primi sono stati confusi. Questa particolareggiata e precisa conoscenza delle varietà di dottrine e di usi esistenti tra le diverse sette medioevali si può rilevare anche nei due grandi manuali ad uso degli inquisitori — la *Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis* del domenicano Bernard Gui, del 1322-1324, e il *Directorium Inquisitorum* del suo confratello Nicola Eymeric, del 1376 — che costituirono per lungo tempo le « somme » d'obbligo per ogni inquisitore degno di tal nome. Così mentre il Gui tratta in tanti capitoli dei neo-manichei, dei valdesi, dei pseudo-apostoli, dei beghini e beghine, degli ebrei e dei sortileghi, indovini e invocatori di demoni, l'Eymeric ne allunga l'elenco aggiungendo notizie su fraticelli, tartari, turchi, saraceni e bestemmiatori! Ce n'è per tutti e per tutti i gusti! Ma se passiamo ad esaminare i numerosi « dossiers » dei numerosissimi tribunali dell'Inquisizione — intendo parlare dell'inquisizione « monastico-papale », la cui prima legislazione risale a papa Gregorio IX, e che estese la sua giurisdizione a tutte le regioni del continente europeo dove c'erano eretici da snidare e da combattere — troveremo in essi una descrizione dei vari gruppi e sottogruppi ereticali molto diversa dalle ben architettate ricostruzioni dogmatiche dei controversisti e dei suddetti manualisti. Infatti, gli atti dei processi, redatti dai notai dei tribunali sulla falsariga delle deposizioni degli stessi sospetti o imputati d'eresia, ci tramandano una fisionomia degli eretici colta proprio sul vivo, quasi una fotografia dei pensieri reali o presunti degli inquisiti, dalle loro paure e reticenze, dei loro silenzi e delle loro ammissioni, in breve delle dottrine che consapevolmente o inconsapevolmente avevano fin qui professate nelle conventicole, note o segrete, nelle quali fungevano da capi o erano semplici credenti, amici o uditori di passaggio. Prendiamo ad esempio gli atti dei processi di Giaveno del 1335, di Pinerolo e Torino del 1387 e 1388, di Chieri del 1395 e 1412, e ancora di Pinerolo del 1451 (2). A Giaveno qualche testimone riferisce che i Valdesi negavano

(2) cf. Giovanni Gonnet, *Aspetti della crisi religiosa dei secoli XI e XVI* (dispense litografate del corso di storia del cristianesimo tenuto nel 1954-55 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, Roma, Libreria Editrice Ricerche, 1955), parte I, pp. 47-119.

la presenza reale di Cristo nell'encaristia (« deus non descendit in hostiam illam quam sacerdos elevat ») e talvolta anche l'incarnazione (« magnus pater non tantum humiliaret se » al punto da « de celo descendere recipere carnem humanam »). Ora queste negazioni erano tipiche dei Catari. Ciò vuol dire che o quei testimoni riferivano il falso o erano male informati, o che effettivamente nel gruppo di Giaveno era già in atto una contaminazione tra dottrine catare e valdesi, di cui gli stessi interessati — dato il livello culturale generalmente basso degli inquisiti — forse non si rendevano conto. A Pinerolo e a Torino, negli anni 1387 e 1388, succede di peggio! La maggioranza degli inquisiti, che provengono non solo dalle classiche valli di Luserna e di S. Martino, ma anche dalle valli del Chisone, della Dora Riparia e di Lanzo nonchè dai dintorni di Pinerolo e di Torino, professano un miscuglio di dottrine, in cui è possibile distinguere elementi valdesi, neo-manichei, panteistici, francescano-spirituali, begardici, come pure di altre dissidenze minori, fraticelli, apostolici, fratelli del libero spirito ecc. Così, molti danno alla comunione il nome di *consolamentum*, e negano anch'essi la presenza reale e l'incarnazione: altri credono in un *drago magnus*, specie di demiurgo, creatore della terra, signore del mondo, che combatte contro Dio e i suoi angeli, ed è più potente di essi; altri ancora confessano di aver adorato il sole e la luna, o di non credere nello Spirito Santo, o di credere solo in Dio Padre perchè o Egli non ha Figlio oppure è maggiore del Figlio. Dappertutto abbondano spunti di dottrine docetistiche o di atteggiamenti donatisti, ma sempre mal digeriti, e presentati in una forma spesso molto rozza. Così il sacerdote indegno non può « fare » il sacramento « buono » come quello degno: Cristo non fu vero Dio, « quia Deus non potest mori » o, con vaghe reminiscenze patripassiane, non può soffrire: Cristo non può essere presente nell'ostia consacrata, che è soltanto un pò di pasta, ma, ammesso pure che ci sia, non potrebbe sopravvivere nella pisside per mancanza di aria! A Chieri, poi, tutto questo sincretismo si complica di elementi mistico-chiliastico-escatologico-gioachimiti, in base ai quali il principale inquisito, il fabbro Ristolassio di Carmagnola, accusato di « *valdesaria* », non solo si rifiuta di denunciare i suoi compagni di fede, ma li chiama « coloro che fanno la volontà di Cristo », non eretici, ma santi e amici di Dio, perchè i veri eretici sono coloro che perseguitano lui Ristolassio e i suoi fratelli in fede: cosicchè, se eretico è chiamato chi vuol fare la volontà di Cristo, egli si gloria di essere eretico, felice di por fine alla sua esistenza col martirio, sicuro com'è di risuscitare, al pari di Cristo, il terzo giorno! Gli altri, i persecutori, gli inquisitori, appartengono alla chiesa dei « malignanti », occupano abusivamente la sede del beato Pietro, falsificano la chiesa di Cristo e vendono, anzichè dispensarla gratis, la parola di Dio. Anche nel processo di Pinerolo del 1451, dove gli inquisiti sono tutti valdesi della Val S. Martino, le dottrine confessate e abiurate sono più o meno le stesse dei cataro-valdesi del 1335 e del 1387-

1388. Ci si trova indubbiamente di fronte ad un vero e proprio fenomeno di sincretismo ereticale, indizio tra i tanti dell'avanzata decadenza delle principali correnti eterodosse che avevano dominato nei secoli XII-XIII. La confusione — lo ripeto — non può essere stata fatta dagli inquisitori. Essi erano troppo esperti nel loro mestiere di indagatori delle caratteristiche delle varie correnti eterodosse con cui avevano a che fare, e d'altra parte non avevano alcun interesse ad aggravare, con miscugli eterogenei di dottrine, la sorte dei loro inquisiti, già abbastanza grave per un solo capo di accusa, quelli cioè di essere valdesi o catari o altri che sia! Ciò naturalmente non vuol dire che tutto il Valdesismo dei secoli XIV-XV fosse infetto di catarismo o d'altro. Accanto ai gruppi citati più sopra, ce n'erano altri che avevano conservato dottrine più ortodosse, se è lecito parlare per quel tempo di una «ortodossia» valdese, naturalmente inesistente — *et pour cause*. Per « dottrine più ortodosse », intendo accennare ad un complesso di credenze tipicamente evangeliche, non affette di elementi gnostico - docetistico - neomanichei, che si mantiene inalterato fino all'incontro con la Riforma, e che costituisce il bagaglio dottrinale col quale i deputati valdesi inizieranno negli anni 1526-1532 i loro colloqui coi Riformatori svizzero-alsaziani. Esso ci è noto, per i secoli precedenti, dalle numerose *confessioni di fede* in sette o dodici articoli, da *glose* sui simboli apostolici o postapostolici, da *commenti* sui sette sacramenti, che abbondano nei manoscritti valdesi tuttora esistenti a Ginevra, Cambridge e Dublino e in parte illustrati dal Montet, dal Todd e da altri scrittori di cose valdesi prima e dopo di essi (cf. A. Armand-Hugon - G. Gonnet, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice 1953, parte seconda, cap. VI, pp. 115-119, in particolare i nn. 1369, 1370, 1371, 1385, 1386, 1395, 1397 e 1400). Ciò che però intendo mettere in particolare rilievo è che, per tutto il medioevo valdese, non si può assolutamente parlare di unità dottrinale, ma è giuocoforza accettare quel che appare chiaramente dalle fonti, e cioè che, data la diversità degli influssi variamente ricevuti da altre dissidenze in tempi e luoghi così disparati, vi fu una grande varietà di dottrine e di atteggiamenti da gruppo a gruppo.

III. Il terzo momento è quello dei rapporti tra Valdesi e Fratelli Boemi. Data l'enorme complessità dell'argomento, rimando sia a ciò che ne ho scritto nella mia suddetta comunicazione, sia agli ottimi lavori del collega e amico Amedeo Molnár della Facoltà Evangelica Comenius di Praga, di cui il contributo più importante sull'argomento resta ancora per noi l'articolo *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie* apparso nel n. 90 del nostro « Bollettino », dic. 1949, pp. 40-64.

IV. Sul quarto momento, che riguarda i contatti coi Riformatori svizzero-franco-alsaziani dal Sinodo di Laus del 1526 a quello di Chanforan del 1532, debbo segnalare un esauriente resoconto delle

mie ricerche fatto da Arturo Pascal nel « Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino » del 1957, pp. 157-163. Egli, rifacendosi alle ipotesi da me enunciate in articoli sul Sinodo di Chanforan e sugli itinerari seguiti attraverso le Alpi dai Valdesi e dai loro amici (in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 1953, pp. 201-221; e in *Ricerche di storia religiosa*, a. I, n. I, 1954, pp. 120-132), porta un contributo nuovo sull'argomento, suggerendo altre vie di comunicazione tra il Piemonte e la Svizzera sulle quali non mi ero soffermato, e soprattutto vede nel « Verreti », menzionato nella lettera di Saunier a Farel del 5 novembre 1532, non il colle Ferret da me supposto, bensì il borgo di Verrès, ed identifica nei « Muretae et Tulini fratres » i Valdesi delle comunità di Moretta e di Torino presso i quali Saunier e Olivétan si sarebbero successivamente fermati nel loro viaggio verso le valli. Gli sono grato delle preziose chiarificazioni, con le quali concordo pienamente.

Per finire, annuncio che è imminente la pubblicazione, nella Collana della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, del primo fascicolo di un *Enchiridion Fontium Valdensium* da me curato, raccolta critica delle fonti sui Valdesi medioevali. Mentre cotesto primo fascicolo si riferisce al periodo tra il 1179 e il 1218, il secondo comprenderà i documenti fino al termine del secolo XIII, il terzo quelli dei secoli XIV e XV, e l'ultimo quelli inerenti ai rapporti coi Riformatori. Si tratta per ora delle sole fonti edite, ricavate dalle edizioni più recenti o più sicure. Ogni documento, disposto nell'ordine strettamente cronologico delle date sicure o presumibili, è preceduto da notizie sulla sua origine, sulla natura del suo contenuto, sull'edizione o sui manoscritti presi in considerazione, sui problemi sollevati dalla data di composizone o dalla attribuzione a questo o a quell'autore ecc. Il tutto corredato da brevissime note marginali, indicanti i differenti luoghi soggetti e nozioni, le citazioni bibliche e le autorità patristiche e letterarie indicate dal testo.

Giovanni Gonnet

# Studi di storia della Riforma e dell'eresia in Italia e studi sulla storia della vita religiosa nella prima metà del 500 (rapporto fra i due tipi di ricerca)

Per « Riforma » (« protestante ») intendo quel *movimento* di uomini di chiesa e di uomini di studio, di patrizi, di artigiani, di nobili, di principi, di contadini, variamente auspicato e preparato, per la riforma della società cristiana occidentale e della sua organizzazione (la Chiesa), nei presupposti dogmatici come in tutto ciò che da essi dipendeva, che diventò azione di concreto rinnovamento di dottrine, istituzioni e di sentimenti e costumi ad opera di Lutero, di Zwingli, di Calvino e dei loro rispettivi amici e seguaci, nella prima metà del sec. XVI, esercitando anche grande efficacia nella organizzazione della Chiesa anglicana. Per « eresia » si dovrebbe intendere quel pullulare amplissimo e in parte ripullulare di dottrine, gruppi, tendenze, movimenti di rinnovamento cristiano, che si verifica spontaneamente, con radici diverse e diversamente evidenti, in tutta Europa, dopo la scossa e la fortuna della scossa inferta alla Chiesa dall'azione di Lutero, e che continua per tutto il secolo, con carattere di movimento prevalentemente spontaneo e disperso, ad opera di uomini di ogni classe e ceto e tipo, i quali rimarranno fuori, saranno esclusi dalla comunione cristiana, non solo della Chiesa cattolica romana, ma via via che esse si daranno una organizzazione, delle Chiese luterane e delle zwingliane, delle calviniste e della Chiesa anglicana. Quegli uomini e donne, singoli e a gruppi, si consideravano sempre e soltanto cristiani riformati (più veramente cristiani, più radicalmente, nella loro opinione, riformati): anabattisti delle varie tendenze, poi mennoniti, « spirituali » dei vari gruppi, Th. Münzer e i suoi seguaci, razionalisti cristiani ai quali poi fu dato il nome di Sociniani. Con queste definizioni, a) cerco di mettere l'accento sul carattere di *azione consapevole*, da parte di uomini *consapevoli* (certo in maggiore o minor grado, e in varie forme), che ebbe la « Riforma »; b) mi richiamo alle giuste osservazioni di G.

Spini sugli studi italiani di storia della Riforma come condotti dalla mia generazione (cfr. G. Spini, *Storiografia moderna* in « Il Ponte », a. III, 1947 (n. 4, aprile) p. 382-386); si può forse aggiungere che studi recenti di altro genere non ce ne sono stati, dopo l'articolo di Spini. Forse gli interessi che ci muovevano e muovono corrispondono a certi aspetti della storia italiana del movimento riformatore; c) cerco di chiarire che il termine di eresia, il significato del quale oggi nell'uso comune è dilatato e deformato (spesso identificato con il dissenso, con il nonconformismo e con la rivendicazione del diritto al dissenso e alla manifestazione di esso) è un termine di comodo, una classificazione a carattere complessivo e generico che abbraccia numerose e differenti « eresie » e che, al contrario del termine « Riforma », usato dai promotori e attori del movimento stesso, esso non è nato come definizione di un movimento col movimento stesso. Era il termine comune di condanna usato dai nemici; ma, fino a questo secolo XX, non c'è stato chi si sia fatto vanto del nome « eretico » come i « gueux » del loro appellativo. Questo, da un punto di vista generale. Da un punto di vista particolare occorre annotare che per ulteriori ricerche e studi sulla Riforma e sugli « eretici » del Cinquecento in Italia, bisogna tenere conto delle osservazioni di G. Ritter al mio tentativo di ridurre i vari movimenti e le varie manifestazioni ereticali del Cinquecento italiano sotto il denominatore comune di « anabattismo ». Era ripetere, in questo campo di ricerca, l'antico errore di chiamare « luterani » tutti i « protestanti ». Occorrerà distinguere, per quanto possibile e, quando le informazioni che sono a nostra disposizione non permettano la distinzione, occorrerà adottare altre definizioni: p. es. quella di « eretici » in senso generale, meglio altre più adeguate (cfr. G. Ritter, *Wegebahner eines « aufgeklärten » Christentums im 16. Jahrhundert. Bericht über neuere italienische Forschungen*, in « Archiv für Reformationsgeschichte », XXXVII, 1940, fasc. 2-3, pp. 268-289, specialmente pp. 272-273). Se si vuole rimanere sul terreno degli studi storici, occorrerà che i rapporti fra gli studi di storia della Riforma in Europa e in Italia e gli studi di storia della eresia vadano considerati tenendo fermo a queste definizioni.

Per vita religiosa e storia della vita religiosa, come distinte in qualche modo da « eresie » e « riforma », in Europa e in Italia, nel Cinquecento, si dovrebbe intendere il manifestarsi del sentimento religioso nelle sue forme tradizionali in quanto non riconducibili direttamente alla storia ecclesiastica: vita della cristianità che permane nelle forme e spesso nella sostanza della tradizione cristiana, cattolica, permanente o lentamente modificantesi, al di qua, o al di sotto delle lotte e degli sforzi consapevoli di rinnovamento compiuti dai riformatori e dai loro seguaci, o da quel movimento che si suol chiamare di « Riforma cattolica ». Da questo punto di vista abbiamo ora in Italia un'opera nuova e originale per l'impostazione e per la esecuzione, che ci mostra quale ampiezza e ricchezza di toni e di sfumature possa assumere la storia della vita religiosa, anche limi-

tatamente ai problemi del cristianesimo nelle sue varie denominazioni e confessioni (A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, 1957: ispirato all'insegnamento di Lucien Febvre e di Fernand Braudel): storia di quella vita di sentimenti e di affetti, di sensibilità religiosa e morale elementare, che è pure una parte importante del fenomeno religioso, se lo si vuole intendere storicamente; storia della « pietà », se si vuole, come ha detto così felicemente e finemente uno studioso cattolico in un suo scritto che non è stato abbastanza discusso, forse perchè non tenuto nelle forme sistematiche e metodologiche correnti in sede universitaria (G. De Luca, *Introduzione all'Archivio Italiano per la storia della pietà*, vol. I, Roma, 1951, pp. XI-LXXVI). I fatti culturali (di costume: p. es. i testamenti), i fenomeni (anche letterari e filosofico-teologici o di « storia dell'arte », p. es. la fortuna della *Moria* erasmiana; la « danza macabra »; le prediche; l'interesse per un caso come quello dello Spiera), i nessi e i processi (gusto della vita terrena, orrore della morte) che si possono studiare *storicamente* cioè differenziando e specificando, nello spazio e nel tempo, da questo punto di vista, si svolgono su un piano nel quale le differenze teologico-dogmatiche perdono la loro importanza, almeno diretta, e nel quale quindi gli antagonismi e le lotte focose e sanguinose, reali, del Cinquecento sembrano scomparire o per lo meno attenuarsi finchè il consolidarsi delle nuove chiese e dell'antica non produce nuove forme di sensibilità (puritanesimo; rigorismo spagnolo), o non ne riproduce di vecchie (ortodossismo della seconda metà del secolo).

* * *

Lo studio dei rapporti fra storia della Riforma e storia delle eresie ha raggiunto formulazione di problematica storica solo di recente: cioè da quando si è cessato di considerare anabattismo, spiritualismo, « socinianesimo » e « arianesimo » come guai interni tipici delle variazioni delle chiese riformate (o per converso, come unici genuini rappresentanti dello « spirito » della Riforma protestante, come ancora volevano in fondo il Troeltsch e il Dilthey), e sulla scorta di studi come quelli del Bainton negli Stati Uniti e quelli di W. Köhler in Germania, si è veduta l'importanza indicata dalla loro grande diffusione e forza di proselitismo (individuale), p. es. dell'anabattismo e dell'« antitrinitarismo », non solo ai fini della completezza dell'informazione, ma, di perciò stesso, a quelli di una più adeguata comprensione storica del movimento cinquecentesco per il rinnovamento della società cristiana. Ma questo problema, qualora lo si consideri da un punto di vista rigorosamente storico, si pone soltanto come avvio al superamento di particolari ortodossie o patrimoni dogmatici rigidi da difendere. Fu in parte un rifiorire (ritornare alla luce dopo una vita sotterranea?) di antichi motivi delle dottrine e dei movimenti ereticali medievali, in parte fioritura e svolgimento di motivi nuovi, ma in generale, come sembra ora allo stato delle ricerche, tendenti a proseguire radical-

mente i motivi luterani e zwingliani iniziali, rimanendo tuttavia nella grande onda del movimento della riforma protestante e ad essa richiamantisi (anche se dalle chiese riconosciute venivano respinti): come Lutero, Zwingli e Calvino non si proclamavano protestanti, neppure p. es. Fausto Socino si proclama « eretico »: semplicemente, veri cristiani. Lo storico non può ignorare la possibilità di distinzioni e di lotte insita in quel « veri »; ma non può neppure ignorare la volontà che si esprime nella formula intera « cristiani veri » (riformati, evangelici). La formulazione problematica perpetuerebbe la separazione voluta e attuata dai singoli riformatori, grandi e piccoli, per le note ragioni storiche di organizzazione e di rapporti con le autorità politiche e civili: storicamente, si tratta dei molteplici aspetti di un solo grande movimento, che non si possono separare, mi si permetta un'ironia, neppure per istituire un rapporto dialettico fra le parti artificiosamente separate. Del resto, come il movimento della Riforma è in sè « diviso » (luterani, riformati), così le « eresie » nel Cinquecento non erano « eresia », erano movimenti vari e differenti. Per usare una formula: non si può studiare lo Zwingli ignorando i suoi rapporti con gli anabattisti zurighesi — e non si può parlare di Jacopo Aconcio senza tener presente la dottrina di Calvino. Mi sembra che, storicamente, l'unico problema che sussista, benchè allo stato delle nostre conoscenze sia estremamente difficile affrontarlo, sia quello dei nessi fra i vari movimenti che per convenzione chiamiamo « eresie » del Cinquecento e quelli che si chiamano « eresie » medievali: cioè, in pratica, la storia « ereticale » del Quattrocento, e naturalmente non solo del Quattrocento ussita. E' campo completamente inesplorato e quasi del tutto ignoto: ma pure, è un punto interrogativo che forse può esser posto, anche se forse la risposta può esser destinata a una raccolta di indizi, da farsi non tanto o non soltanto lungo le strade dell'umanesimo religioso, come studiato dal Renaudet e intuito dallo Zabughin, ma su quella della storia della letteratura ascetica e mistica popolare o meno; ai primi del Seicento una ristampa della traduzione umanistica della « Theologia Germanica » compiuta dall'arcieretico Sebastiano Castellione porterà in appendice norme mistiche di un « idiota » che potrebbe forse essere Pico della Mirandola. Uno studio come quello del Renaudet (*Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, 1494-1517: seconda edizione, Parigi, 1953; cfr. ora R. Cessi. *Paolinismo preluterano*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* (Classe di scienze morali, storiche e filologiche) serie VIII, Vol. XII, fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1957. Mi auguro che il lavoro del Cessi abbia seguito), non è ancora stato fatto per i vari gruppi italiani. Uno studio degli scritti di San Leonardo Giustinian potrebbe indicare nessi finora quasi insospettati con la « devotio moderna »; e questi sono solo alcuni casi fra i più noti. Così sono rimaste quasi senza seguito le esemplari ricerche del Garin: *Desideri di Riforma nell'oratoria del Cinquecento* (Contributi alla storia del Concilio di Trento e della controriforma,

Quaderni di « Belfagor », I, Firenze, 1948) con la loro caratteristica ampiezza di impostazione: riforma morale, corruzione del clero, motivi retorici ed esigenza d'interiorità, riforma cattolica; e quelle non meno importanti e suggestive di G. Spini (*Introduzione al Savonarola* in « Belfagor », III, 1948, pp. 414-429). Certo, si tratta di esplorazione paziente e avventurosa negli archivi in cerca di tracce di eredità ereticali trecentesche durante il Quattrocento e il Cinquecento, oppure di reperimento e ordinamento di materiali meno noti, e insieme di vaglio e rielaborazione storico-critica di quelli noti; p. es. la comunicazione di E. Pommier su *L'idée d'Église chez les anabaptistes italiens au XVI siècle* (Comitato Internazionale delle Scienze Storiche, Atti del X congresso internazionale, Giunta Centrale per gli Studi Storici, Roma, 1957), mostra quanto ci sia da fare e come si possa fare per la storia dell'anabattismo in Italia. Così, se saltiamo fino a poco dopo la fine cronologica del Cinquecento, senza uscire con ciò, ancora, a mio parere, dall'ambito dei problemi che sono propri della storia europea e italiana della « Riforma » (anche tenendo conto delle cesure parziali nella seconda metà del secolo, gli studi sarpiani di Gaetano Cozzi e di B. Mianich ci indicano già la necessità di una attenta revisione della annosa questione sarpiana; non siamo più, come con gli anabattisti, alla base, ma all'apice della consapevolezza teologico-ecclesiastico-politica. Intanto, occorrerà ristudiare e rileggere ex novo la storia del Concilio di Trento, in relazione con la particolare attività del Sarpi negli anni della stesura della *Storia* (G. Cozzi, *Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la « Historia del concilio tridentino »* in « Rivista Storica Italiana », LXVIII, 1956, pp. 559-619). Per fare un altro esempio: lo studio più importante e comprensivo che finora sia uscito su Giovanni Valdés è ormai quello del carmelitano Fr. Domingo de Sta Teresa (*Juan de Valdes*, 1498 - 1541, *su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* in « Analecta Gregoriana », LXXXV, Roma, 1957), fondato su di una conoscenza completa degli studi grossi e minori e su materiali inediti finora non presi in considerazione. E non ci si limita qui alle posizioni teoriche e generali di Giovanni Valdés: Fra Domenico di Santa Teresa segue la diffusione delle idee del Valdés negli anni della sua vita e dopo la sua morte, la sopravvivenza della « spiritualità » valdesiana (come travasata nel « Beneficio di Cristo ») fino al Tridentino e oltre. Il lavoro del P. Domingo chiarisce con l'esempio quanto lavoro ancora ci sia da fare, e come queste ricerche vadano condotte non sul piano della storia d'Italia, ma su quello della storia della cristianità europea: e non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche da quello della « spiritualità » e da quello delle devozioni: non solo della vita religiosa elementare (cristiana), ma anche della vita religiosa intellettuale. D'altra parte, quella che è partecipazione dei « valdesiani » al movimento della Riforma, passa (ed è ovvio) in secondo piano: nell'opera del P. Domingo la « vita religiosa » ricopre del suo pio velo il movimento consapevole, la

« Riforma », le « eresie ». Questo avviene spesso anche nei promettenti studi di storia della « Riforma cattolica » che vanno procedendo solidamente dopo le feconde ricerche di H. Jedin sul Seripando, e dopo il suo celebre saggio « *Riforma cattolica o controriforma* »: da essi verrà chiarita e rinnovata la storia della vitalità della Chiesa cattolica nel secolo XVI, specialmente nel periodo tridentino e in quello postridentino: ma occorre fare attenzione al pericolo che (sia da parte protestante che da parte cattolica) l'accentuazione, sia pur cauta, di motivi originari comuni tenda a trasferire in quel periodo di lotte e di persecuzioni inesorabili, di nette se pur silenziose separazioni, le odierne tendenze ecumeniche, tacite od espresse. Si potrebbe dire, con una frase ad effetto, che su questa strada si potrebbe finire con l'insegnare nelle scuole dei bambini che la riforma la « fece » Leone X per via del Concilio Lateranense V, o, poniamo, il Cardinal Morone, e non Martin Lutero, Ulrico Zwingli e Giovanni Calvino, e col dimenticare e roghi e persecuzioni e iconoclastie e insurrezioni per ricordare che tutti erano in fin dei conti o volevano essere buoni cristiani e religiosi: sì, ma un po' troppo in astratto. Qui c'è da fare una riserva e una ulteriore distinzione. La riserva è questa: il celebre e fondamentale, ormai veramente *classico* articolo di L. Febvre, ripreso da C. Morandi (L. Febvre, *Une question mal posée: Les origines de la réforme française et le problème des causes de la réforme* in « Revue Historique », CLXI, 1929, ora in *Au coeur religieux du XIX siècle*, Parigi, 1957; C. Morandi, *Problemi storici della Riforma* in « Civiltà Moderna », II, 1929) ha costituito certamente un'importante e fondamentale impulso al rinnovamento degli studi, ma specie la sua trasposizione italiana ad opera di un maestro, di un uomo di profondo senso storico e di grande autorità fra i giovani, poteva portare, oltre che ad una moltiplicazione — ben venuta! — delle prospettive di ricerca e di indagine, ad un certo snaturamento degli studi di storia della Riforma. Di fatto ha favorito, nonostante l'intenzione del Morandi che era ben altra, una certa deviazione negli studi di storia della Riforma e delle eresie in Italia. Gli articoli del Febvre e del Morandi hanno contribuito davvero molto ad aprire gli occhi a molti studiosi, e io per primo mi dichiaro loro debitore, e a far loro superare le antiquate e ristrette formulazioni apologetiche su base dogmatico-confessionale (del tipo: « precursori della Riforma in Italia », « eroi o martiri della riforma protestante in Italia », « eroi o martiri della riforma protestante in Francia ») ancora predominanti trent'anni or sono, e ci ha aiutati a indagare la storia di molti aspetti del movimento riformatore e della vita religiosa del Cinquecento italiano con la preoccupazione di studiarne l'estensione reale e le caratteristiche storiche specifiche e non soltanto di trovare martiri del libero pensiero o celebrare la coerenza maggiore o minore dei singoli nella persecuzione e nella lotta, o nelle tendenze di riforma (adopro queste formulazioni un po' grosse per ragioni di evidenza e di brevità). Ma l'articolo del Febvre, come

gli altri studi del grande storico francese su questo argomento, s'inseriva in una grande tradizione di studi storici, veniva dopo una ricerca accurata e ricca sulla storia della Riforma nel senso « tradizionale », che era il risultato di un interesse « religioso » in senso ampio e di una lunga e solida tradizione di studi compiuti nel secolo scorso, con un fervore nel quale ancora si risentivano gli echi di lotte terribili e di grandi contese, anche se ormai attenuati e a volte retorici. Nate su un *humus* in sostanza profondamente sia pur spregiudicatamente cattolico (come cattolico profondamente se pur non esplicitamente nel suo lavoro di storico era il Morandi), le idee e le indicazioni del Febvre sono state per la Francia feconde di sviluppi e di interessi nuovi: dalla controversia antica e dalla interpretazione storico-polemica, ancor legata a quell'antica controversia, la prospettiva si spostava alla vita religiosa (nel senso di vita religiosa cristiana in generale, in tutte le sue varie manifestazioni), dalle chiese e dalle confessioni ai sentimenti e alla sensibilità religiosa, dalle lotte alle inquietudini: il quadro dell'indagine diveniva non più parziale (storico-ecclesiastico, storico-politico), ma generale (nazionale francese, o europeo, ma accentuato sulla storia nazionale francese). Il libro di protestanti più importante che si richiami alla impostazione del Febvre, è proprio quello del Léonard, che ha cercato di definire il « tipo protestante francese » (E. G. Léonard *Le protestant français*, Parigi, 1953, p. 3). Le avvertenze e le indicazioni del Febvre per gli altri paesi, specialmente per l'Italia (p. 59, 64 della ristampa citata), non hanno avuto gran seguito, nè potevano in sostanza averlo: mi sia permesso ora vantarmi di avere cercato di raccogliere le indicazioni del Febvre e aver cercato di svilupparle in una ricerca particolare. Ma quì parlo anche delle difficoltà che ho esperimentato e che esperimento direttamente in questo lavoro, nei tentativi o conati di proseguire e ampliare le mie vecchie ricerche. Perchè gli studi italiani non erano giunti, nè per quantità e sistematicità di ricerche compiute, nè per elaborazione critica, allo stato di maturazione che era stato raggiunto da quelli francesi quando intervenne il Febvre. Il lavoro di esplorazione iniziato con tanta coscienziosità, pure entro certi limiti un po' ristretti, che facevano sentire chiaramente tendenze apologetiche, dal Benrath e dal Comba, dal Berti, da G. Manzoni e da altri sulle loro tracce, ripreso e continuato poi con spregiudicatezza scientifica e spirito storico reale da F. Ruffini, da Mons. Lanzoni e infine da A. Casadei e da F. Chabod, si è fermato, per quanto riguarda il Cinquecento italiano, si può dire, proprio con lo Chabod, col *Brucioli* dello Spini, con gli studi ochiniani di B. Nicolini. Pochissimi (come il Pascal e il Caponetto) hanno continuato e continuano la ricerca di archivio e di biblioteca (epistolari, ecc.). Lo Spini non ci ha dato un « riformatori e umanesimo italiano », ma prima i Libertini, poi un'opera esemplare come quella « *Protestanti e Risorgimento* »: altri periodi, altri problemi.

E' sembrato quasi che non ci fosse più nulla da fare e che occorresse non più approfondire e continuare la ricerca che era agli inizi, ma allargare e spostare la visuale della ricerca stessa secondo le indicazioni del Febvre per la Francia, più che secondo quelle accennate per l'Europa latina e per l'Italia: così si è avuto il caso, tipico nella sua paradossalità, di un lavoro della scuola del Morandi, nel quale il rinnovamento delle prospettive storiografiche operato dal Febvre si è trasformato (non certo per responsabilità del Morandi, storico di finissimo talento, e meno che mai per responsabilità del Febvre, naturalmente!) nella dimostrazione che Aonio Paleario era insomma un buon cattolico. Il modo di superare l'antica storiografia apologetica dei « testes veritatis » e l'indagine di storia strettamente confessionale-ecclesiastica non sta propriamente nel fare programmi (purtroppo ricerche sistematiche e precise ce ne sono poche) di storia delle devozioni popolari, di vita nei conventi, di processi di stregoneria, o nel dedicarsi esclusivamente alla storia della « Riforma cattolica » (che meriterebbe del resto, per la sua grande importanza, discorso a parte: è stata ed è un campo molto promettente e fecondo di buoni lavori), ma nel continuare a indagare e esaminare la storia del moto riformatore, che fra l'altro, come è movimento *europeo* la Riforma protestante, è movimento *italiano*, intendo dire, a carattere generale italiano: anabattisti, calvinisti, valdesiani si muovono, quasi predicatori itineranti di altre epoche, da un campo all'altro d'Italia; le comunità si scambiano spesso i pastori: e spesso i gruppi riformatori sono più collegati ad altri gruppi in altri stati, che al paese nel quale intenderebbero operare.

Per amore del quadro complessivo generale in questo o quello stato, dell'identificazione locale (nazionale, regionale) delle varie situazioni o sensibilità religiose (confessionali o meno), si può finire con il dimenticare, come lo storico non mi sembra debba mai dimenticare, le azioni, le formulazioni ideali, le tendenze consapevoli, dottrinalmente definite, che immettono in un movimento generale quelle situazioni locali, che dànno una coesione europea (o nazionale) a quelle « sensibilità » nazionali (o milanesi, senesi). La tendenza che deforma sottilmente gli studi di questi fenomeni può essere così, paradossalmente, riassunta: « Il Cinquecento è l'Età della Riforma; per studiare la riforma occorre studiare tutto il Cinquecento; quindi non occupiamoci più di Calvino intanto che non sapremo tutto su San Carlo Borromeo »: analoga la fusione del movimento risorgimentale nella storia generale della penisola italiana nella prima metà del sec. XIX: fusione che è diluizione e snaturamento.

F. Chabod nelle sue esemplari ricerche non ha mai dimenticato i nessi generali, italiani ed europei, del movimento protestante nelle varie parti del Ducato di Milano: non ha mai dimenticato la consapevolezza dottrinale di quei movimenti e quelle lotte reali, che ci furono, quelle persecuzioni e quelle fughe e quelle resisten-

ze, che ci furono; non per il fatto che sono state narrate e rinarrate, che sono ormai note, e che la memoria ce ne è stata tramandata forse con qualche accento patetico, esse possono essere cancellate o sottaciute dallo storico, o non tenute presenti nelle nuove indagini. Del resto, dove la ricerca « tradizionale » non è stata condotta avanti, anche la ricerca più moderna e rinnovata incontra difficoltà, perchè in questi casi spesso non si ha lavoro preparatorio che possa rispondere ai nuovi interrogativi. Da un altro punto di vista possiamo aggiungere un esempio: è molto utile e suggestiva la proposta del compianto A. Casadei di distinguere nello studio della « vita religiosa » la vita religiosa generale da quella degli ecclesiastici. Non è certo un'indicazione da trascurare. Ma intanto è ancora non troppo chiara nel lavoro degli storici non specializzati in storia ecclesiastica, la distinzione fra secolari e regolari, in generale, e diocesi per diocesi: e così via. E soprattutto occorre notare, per quanto riguarda la storia del Cinquecento, che quella distinzione tende a obliterare quel nesso organico fra « pastore » e « gregge » (sacerdoti e fedeli, ministro della parola e comunità, ecc.) che era pure presente e vivo, e non solo nelle nuove comunità luterane, zwingliane, per non parlare di quelle valdesi e poi calviniste, ma spesso anche nei gruppi « anabattisti » o altrimenti ereticali. Si può dire che in molte sezioni della Chiesa cattolica questo nesso si era rallentato: ma altra cosa è constatare il rallentamento di un legame e di un nesso, altra è non tenerne conto e considerare separati gruppi che erano o dovevano o volevano essere uniti. Un altro campo di indagine mi sembra dovrebbe essere affrontato, proprio per la storia della Riforma e delle eresie: quello della teologia. Storia, anche, sì, del tradursi in forme elementari e popolari, in immagini, delle differenti posizioni teologiche: ma soprattutto storia di lotte di idee, che cominciano in questo periodo a non aver bisogno d'esser tradotte in simboli o miti per esser capaci di suscitare spirito di sacrificio. Certo, le distinzioni teologiche sono di idee e di dottrine; e ora sembra che idee, dottrine, convinzioni consapevoli non contino nulla di fronte alle strutture sociali ed economiche e alla sensibilità, al costume, ai sentimenti. Ma per la storia della Riforma del Cinquecento questo non è accettabile. A dir vero, non dovremmo dimenticare che i teologi con le loro formule intendevano riassumere e guidare gli interessi e i sentimenti dei loro greggi: e non è detto che non fossero attenti a tanti aspetti della vita sociale, e non è detto che non li sapessero affrontare: non eran discussioni sul sesso degli angeli, quelle del Cinquecento. D'altra parte, neppure su questa strada si dovrebbe procedere con troppa spigliatezza: si trattava di lotte religiose, « religionis causa », « salvationis causa », « conscientiae causa ». Anche se un teologo di tipo spesso erasmiano si occupò del problema della cura dei poveri in maniera che sembrò nuova, e anche se gli anabattisti possono, per il carattere prevalentemente artigiano e contadino dei loro raggruppamenti e per molte delle loro dottrine nel Cinquecento

considerate estremamente sovversive, attirare l'attenzione dello storico dei movimenti economico-sociali e delle dottrine anarchiche. tuttavia non si può andare più in là, nè identificare gli anabattisti con una sorta di proletariato o sottoproletariato, né identificare i calvinisti con una borghesia e così via. Come Lutero è riferibile solo in parte alla sua Sassonia e alla sua Germania, e Zwingli alla sua Zurigo e Calvino a Ginevra e alla loro struttura, così anabattismo e calvinismo sono solo in parte riferibili a classi sociali; così, d'altra parte, il vescovo Giberti opera a Verona, e dovremo tener presente, se lo studieremo, tutti i criteri d'indagine strutturale, amministrativa, di costume, e anche di quella vita « religiosa »pur così presente e diffusa ed estesa che arriva alle superstizioni e alle magìe e alle stregonerie: ma non potremo dimenticare, anzi, dovremo meglio ricercare, i suoi legami con gli umanisti evangelici delle città italiane e con Roma e con Erasmo, e non potremo dimenticare il suo interesse per la Riforma protestante: insomma non potremo dimenticare che si tratta di storia di lotte (lotte, movimenti) primariamente religiose e consapevoli, e non potremo subordinare l'elemento religioso e la sua forma teologica ad altri elementi o momenti.

D. Cantimori

N. B. — Avevo preparato per il Convegno una specie di rassegna sugli studi sulla storia della Riforma, della Riforma cattolica e della controriforma in Italia; ma ne era uscita una cosa sproporzionata e incondita, e d'altra parte non completamente elaborata. Così ho preferito riassumere, eliminando riferimenti bibliografici e citazioni di testi, e anteponendo la concisione, a costo di apparire dogmatico e asseverativo, alla completezza. Mi riserbo di completare in uno o due scritti di maggior mole i cenni che ho dato qui, rivedendo soltanto quanto alla forma la mia breve comunicazione. Sulle questioni che ho accennato qui, v. (oltre alle riviste specializzate). E. W. Zeeden, *Zeitalter der europäischen Glaubenskämpfe, Gegenreformation und katholische Reform* (catt.) in « Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte », VIII (1956), pp 321-368; W. P. Fuchs, *Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters* in « Die Welt als Geschichte », XVI, 1956, pp. 124-153; 219-249; e soprattutto la serie di rassegne di E. G. Léonard, *Histoire du protestantisme*, (*Bulletin Historique*), in «Revue Historique », CCX, CCXI, CCXII, CCVI, CCXVII (1952-1957), che comprende gli studi del periodo 1939-1952.

Delio Cantimori

# Dell'agostiniano Ambrogio Bolognesi e del suo processo di eresia a Palermo (1552-1554) (*)

La conoscenza delle vicende della Riforma protestante in Sicilia è tutta affidata, come si sa, alla *Serie dei rilasciti al Braccio secolare*, pubblicata dal La Mantia, e ai memorabili spediti dagl'inquisitori siciliani alla Suprema Inquisizione di Spagna, pubblicati dal Garufi. memoriali assai scarni, ridotti spesso a una semplice lista di nomi con accanto il capo d'imputazione e la pena comminata. Questi memoriali dovevano accompagnare una copia dei processi più importanti. Il Garufi mise felicemente la mano su alcuni memoriali ed altri documenti dell'Archivio di Simancas, ma il diverso scopo del suo soggiorno spagnolo e l'immenso disordine, che vi era allora nelle assai numerose carte dell'Inquisizione siciliana, non gli consentirono di copiare alcuni processi, che pure vide. Fra questi egli segnalava quello contro Ambrogio da Palermo. provinciale degli agostiniani della Sicilia, ora conservato nell'Archivo Historico Nacional di Madrid (Inquisiciòn, legajo 1747, n. 18).

Non potendo recarmi a Madrid, dove ora si conservano nell'Archivo Historico Nacional, tutte le carte dell'Inquisizione siciliana. ho chiesto e ottenuto una copia fotografica del processo.

Come dicevo all'inizio, lo storico della Riforma in Sicilia lamenta la unilateralità delle fonti e la impossibilità di controllarne le notizie, sopra tutto per quanto si riferisca alla imputazione quasi sempre generica: luterano, proposizioni luterane, eresia luterana, ecc. Ci vuole un paziente lavoro di riferimenti per dare un significato a quelle espressioni, significato spesso congetturale per la lacunosità dei documenti e per la mancanza dei processi. Che io sappia, infatti, un solo processo, e non integralmente, si conosceva finora

(*) Lo studio, al quale si riferisce la relazione. sarà pubblicato nella sua interezza assieme al testo integrale del processo nel prossimo numero della Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance di Ginevra.

fra i moltissimi celebrati a Palermo, quello contro Giacomo Bruto, edito dal Garufi sul Bollettino di Studi Valdesi nel 1916. Pertanto ci è sembrato assai utile e interessante lo studio di questo processo, costituito di 30 carte ben conservate.

Esso c'immette subito nelle polemiche e nelle discussioni dell'epoca, negli entusiasmi e nelle umiliazioni cocenti, nei contrasti fra esponenti di antichi e venerati ordini religiosi, quale era l'agostiniano, e i giovani baldanzosi e aggressivi della nuova Compagnia di Gesù. Esso dà ancora una chiara dimostrazione dell'interesse suscitato da argomenti teologici — come quello del libero arbitrio e del valore delle opere — in mezzo alla gente colta, e anche in mezzo al popolo, e spiega le laconiche espressioni del memoriale dell'auto de fé del 18 giugno 1553, nel quale leggiamo semplicemente: « Fray Ambrossio de Palermo, maestre en teologia de lo orden de Sancto Augustino, por opiniones luteranas, abiurò de vehementi y privado de predicar y reclusso y subspenso de missa por un año ».

Nella piazza della Loggia di Palermo comparvero ad ascoltare la loro condanna, oltre alle due eminenti figure del movimento riformistico isolano, il maestro di scuola Giovan Battista Pellizzeri, il nobile reggino Agazio Giunta, l'uno condannato al rogo, dopo anni di latitanza e di ricerche e l'altro riconciliato, ma per poco, alla Santa Madre Chiesa, ben cinque maestri di teologia, compreso Ambrogio Bolognesi. Di essi due erano francescani, Giovan Battista Vinci di Palermo, il quale, essendo riuscito a fuggire era rappresentato da un pupazzo di paglia, e Cornelio Giancardo di Nicosia che, otto anni più tardi, ricaduto negli stessi errori, non sfuggirà alla pena capitale; gli altri due erano carmelitani, Sebastiano Blasco di Sciacca e Battista Ferraro di Trapani, il primo dei quali ha la medesima imputazione dell'agostiniano.

Ora, Ambrogio Bolognesi, grazie alle notizie derivate da questa importante fonte e alle altre conservate nei registri generalizi dell'Ordine agostiniano, non è più un nome. Era nato a Palermo nel 1507, ma il padre, Giovanni, era un muratore della terra di San Marino, emigrato evidentemente per ragioni di lavoro nell'isola. Giovanissimo, prima dei diciotto anni, vestiva l'abito bianco degli Eremitani di S. Agostino e da Palermo nel '25 fu mandato a studiare a Roma, donde si allontanò nel '26, o ai primi del '27, l'anno del Sacco, appunto « per aviri successo li revolti in Roma », e si recò a Rimini, non lontano da San Marino, luogo di origine della sua famiglia. Ritornò ancora a Roma, dopo un breve soggiorno a Siena, verso il '30 e vi rimase tre o quattro anni. La sua risposta ai giudici alle domande dove fosse stato dopo la sua professione e dove avesse ottenuto il titolo di maestro di teologia, è gravemente lacunosa. Egli omette il periodo degli studi superiori, che si ricostruisce attraverso i registri del generale Seripando. Ad es. egli fu nello studio agostiniano di Perugia, prima come *cursore* e poi come lettore: il Seripando in data 10 luglio 1542 annotava: « Creavimus etiam lectorem Fr. Ambrosium Panhormitanum siculum, modo prius, sine aliqua

tamen expensa, actus consuetos faceret lectionum et disputationum ».

Nel '40 era già maestro degli studenti dello studio generalizio agostiniano di Palermo. Penso maestro dei corsi inferiori, perchè il titolo di maestro di teologia lo conseguirà molto più avanti.

Nel capitolo generale di Roma (maggio 1543) è trasferito da Perugia allo studio del convento di Napoli come lettore in terzo luogo e, l'anno dopo, come lettore in primo luogo. Come si sa di solito i lettori erano studenti del corso di teologia a cui si affidava la lettura di testi della Sacra Scrittura con un breve commento ed era questo il tirocinio al titolo di baccelliere, conseguito dal nostro agostiniano il 7 maggio 1545.

Culminava codesta attività accademica, certo ricca di studio e di contatti coi migliori maestri dell'Ordine e della scuola agostiniana, con la nomina a maestro di teologia e a priore del convento di Palermo, disposte dal capitolo generale di Recanati al quale era presente (maggio 1547).

A Perugia avrà appreso la fama di Agostino Favaroni, e forse ne avrà letto le opere tuttora inedite, nelle quali il Mueller indicò i capisaldi di una scuola agostiniana che avrebbe influenzato lo stesso Lutero. Certo, poichè tale era il compito dei lettori e dei baccellieri, dopo le disposizioni del capitolo generale del 1497, dovette leggere pubblicamnete le opere di Egidio Colonna.

Il confronto fra la sua esposizione dottrinale e la requisitoria del consultore del S. Ufficio, il domenicano Salvatore Mangnavacca, (a parte la diversa situazione psicologica dell'accusato e dell'accusatore e la ben diversa libertà di citazioni), non sminuisce la figura del provinciale degli agostiniani, fornito di buona cultura teologica, chiaro nel discorso, abile nella difesa, anzi la illumina: e sopra tutto cancella la sprezzante valutazione dell'inquisitore Sebastian nella relazione personale a Carlo V sui puniti del 18 giugno del '53: pochi ma buoni, egli scrive, cioè « de qualidad por ser lo mas luteranos, verdad es que eran frayles y algunos clericos ignorantes y de baxo juizio ». Non abbiamo indizi di contatti con novatori o maestri inclini alle nuove idee, ma non è pensabile che egli non abbia conosciuto le polemiche religiose e filosofiche così aspre in Italia prima del '42. Inoltre tutta la famiglia agostiniana era stata scossa dal gesto di Lutero e, per maledirlo o per difenderlo, nessuno degli agostiniani ne ignorava le vicende e, sia pure deformate attraverso la polemica, le dottrine. A Napoli poi, dove Giulia Gonzaga aveva, alla morte del Valdés, ereditato la direzione del movimento suscitato dallo Spagnolo e non era ancora spenta l'eco delle prediche dell'Ochino e di P. M. Vermigli, agostiniano anch'egli, non sfuggì alle suggestioni dell'ambiente, per lo meno per una più approfondita meditazione sui problemi intimamente legati alla sua attività quotidiana. Sarebbe questo il motivo d'aver passato sotto silenzio questo periodo così importante della sua formazione teologica? Comunque sia, diventato priore del convento palermitano, dovette occuparsi di un fatto doloroso che colpiva la reputazione dello Studio.

Tre mesi prima del suo insediamento s'era concluso il processo contro un maestro di teologia dello Studio, apparso nello spettacolo di fede del 13 febbraio del 1547, quell'Eremio Tripedi, che il Garufi addita come il primo luterano dell'isola, essendo stato riconciliato alla Chiesa una prima volta nel 1539.

Ora, otto anni dopo, come « gran luterano », veniva condannato ad essere murato vivo in un monastero. Qualche mese dopo riusciva a fuggire e il 22 dicembre dello stesso 1547 se ne bruciava la statua di paglia nella piazza della Loggia di Palermo.

Quali le reazioni nell'animo del giovane priore? E' da porre in rapporto col processo e la fuga di fra Eremio la decisione del Seripando del 20 novembre '48, secondo la quale frate Ambrogio era sollevato dal priorato e, nello spazio di otto giorni, doveva lasciare Palermo, « ut provinciae in aliquo loco iuxta dispositionem venerabilis provincialis inserviret? ». A dire il vero il provvedimento potrebbe avere un'altra origine: il nuovo priore, maestro Vincenzo di Firenze, infatti, lamentava l'anno dopo di aver trovato la contabilità del convento così intricata da non essere in grado di trasmetterne notizia al generale, sia per la assenza del procuratore, che aveva deposto l'abito, sia per quella di frate Ambrogio il quale, andatosene a Roma, asseriva che l'amministrazione era stata già controllata dal precedente provinciale, Gaspare di Siracusa. Invano l'ex priore protestava di non avere responsabilità, chè gli si ingiunse di ritornare a Palermo a rivedere i conti, e poichè egli, rientrato di malumore, trascorse ai litigi, il Seripando tagliava corto e il 5 di luglio 1549 scriveva a Vincenzo di Firenze per dire all'ex priore « ut honestati et paci studeret, aliter sciret se Panohrmo pellendum... ».

Seppure sia più facile ricercare nel disordine amministrativo e nei dissidi le ragioni del suo allontanamento dalla carica di priore, tuttavia un'impressione notevole gli dovette lasciare la fuga del Tripedi (sarebbe interessante scoprire se questi era stato murato in una cella del suo convento!).

Ambrogio Bolognesi, allora sopra i quarant'anni, era un temperamento focoso, meridionale, e coraggioso, come vedremo fra poco. Oltre che amministratore disordinato (avrà un appunto più avanti per avere ordinato il giorno di Pasqua una colletta in tutta la provincia, che non doveva fare), era un invadente e il nuovo generale Cristoforo da Padova lo richiamerà nel febbraio del '52 per ingerenza negli affari del convento palermitano che, per essere alle dirette dipendenze del generale, era governato dal priore da lui istituito e non dal provinciale. Nonostante queste qualità negative, nel capitolo generale di Bologna del maggio 1551, era stato eletto alla carica di provinciale di Sicilia. Aveva dunque un certo prestigio e un certo seguito fra i suoi fratelli.

Non possediamo uno studio sulla provincia agostiniana di Sicilia e non conosciamo pertanto le condizioni dell'antico Ordine nell'isola in quella prima metà del secolo. Tutto l'Ordine quegli anni era in mala voce, dopo la defezione di Lutero e di molti suoi segua-

ci, e Paolo III aveva dato ordini severissimi per la sua purgazione dall'eresia luterana. Al che attese dal '39 con energia, autorità e dottrina Girolamo Seripando, che visitò tutte le provincie e prese drastici provvedimenti. In Sicilia il caso clamoroso del Tripedi non fu isolato e se colà gli agostiniani non contribuirono quanto i benedettini e i francescani al movimento riformistico, tuttavia parecchi di essi furono scoperti e processati.

A metà del secolo, scrivevo di recente, la diffusione della Riforma toccava i punti più importanti dell'isola e nel biennio '51-53 si ha la scoperta e la condanna di alcuni personaggi di rilievo, fra i quali spicca, ho già detto, il maestro di scuola G. B. Pellizzeri, il predicatore di Mandanici, salito sul palco de la morte dopo anni di ministerio clandestino. Passaggio di protestanti dalla Calabria, apparizione di cartelli di beffa e di minaccia contro gli inquisitori, scoperta di audaci propagandisti, rendevano Bartolomeo Sebastian quanto mai vigile, duro, spronato a ciò dallo stesso Carlo V, timoroso delle ripercussioni politiche, anche nel viceregno, come in Germania e nei Paesi Bassi, causate dall'estensione di idee di critica e di ribellione all'ordine costituito.

In un momento così gravido di sospetti, quando centinaia di spie stavano all'erta a cogliere una parola o un gesto compromettenti, la predica che la mattina del 20 gennaio 1552, giorno di San Sebastiano, teneva Ambrogio Bolognesi, provinciale degli agostiniani e maestro di teologia, nella chiesa della Nunziata di Palermo, dinanzi a un gran numero di ascoltatori, pare a noi oggi un gesto di follia.

Bisogna, per comprenderlo, riportarsi al clima di polemiche aspre, alla meditazione fervorosa su problemi e questioni non interessanti oggi cerchie vaste di persone come allora, al dispetto nel vedere osteggiate rumorosamente dalle gerarchie ecclesiastiche idee cui non pochi si erano accostati e poi affezionati, talora nella meditazione solitaria del chiostro, come sembra il caso del nostro frate, contro il quale il processo non appurò legami con persone di non retto sentire nelle cose della fede.

Ambrogio, predicatore di una certa fama e richiesta, (aveva predicato la precedente quaresima a San Nicola della Garilizia e in Santa Agnese) quella mattina era ascoltato da un pubblico notevole in mezzo al quale si notavano quasi tutti i maestri di teologia del nuovissimo Collegio dei Gesuiti i quali, zelantissimi custodi dell'ortodossia, qualcosa avevano subodorato intorno alla teologia del provinciale. Fra l'altro rovinare la reputazione dello Studio agostiniano significava incrementare sempre di più il proprio!

Il nostro provinciale parlò prima dell'incarnazione di Cristo e poi affrontò il più scottante tema del secolo, una vera *crux theologum*: la libertà del volere umano nei riguardi della grazia di Dio. Indubbiamente egli seguiva uno schema giacchè, a detta di uno degli accusatori, nella prima parte « catolicamente refutò multi eresii quali se solino tractari in la materia de incarnatione Domini

nostri Iesus Christi »; nella seconda » refutò doctamente adducendo molti autorità della Sacra Scriptura » l'opinione di Pelagio. Quindi, procede per gradi come si vede, propose la tesi semipelagiana e la chiamò eretica e contraria al pensiero di S. Agostino, sebbene protestasse subito d'essere pronto a sottomettersi alla Chiesa in caso di errore. Egli proclama la impotenza dell'uomo a resistere alla grazia divina e appoggia la sua opinione alle decisioni del concilio di Oranges del 3 luglio del 529, che condannò il semipelagianismo, e a tre testi della Sacra Scrittura: Isaia, X, 15; il salmo XLIV, 2 e la citazione classica: *Sine me nihil potestis facere* (Giovanni, XV, 5).

Quali i concetti esposti ce lo dice chiaramente la sua fonte, non citata quel giorno, bensì ai giudici per dare un avallo ortodosso alle sue audaci affermazioni: Alfonso di Castro, lettore a Salamanca per trentanni e teologo del cardinal Paceco nelle prime sessioni del concilio di Trento. Nel suo ponderoso manuale *Adversus omnes haereses libri quatuordecim* (in fol., Parigi. 1534), nel cap. dedicato alla grazia di chiara derivazione agostiniana, leggiamo le due citazioni a sostegno della sovranità della grazia commentate in senso fortemente antipelagiano.

Come questo commento sia stato reso accessibile alla massa degli ascoltatori, ce lo attesta lo spagnolo Pietro de Riva de Neyda, il quale così riferiva al tribunale dell'Inquisizione: « Declarò il nostro libero arbitrio esseri come uno picirillo che non sa scribere e la grazia di Idio esseri comu lo maystro, il quale piglia la mano e driza e insigna a fari li tratti a lo picirillo ov discipulo... ».

Nonostante l'enormità dell'affermazione, dopo la condanna tridentina della dottrina della giustificazione per grazia, sia nel senso luterano che in quello più moderato della doppia giustificazione esposta dal Seripando, penso che non molti degli ascoltatori fossero in grado di afferrarne tutto il senso ereticale (e infatti gli accusatori sono tutti teologi). Tutti d'altronde dovettero restare allibiti quando mastro Ambrogio in un impeto sdegnoso si scagliò contro chi affidava alle opere la propria salvezza anzichè a Gesù Cristo e pretendeva di salvarsi pei suoi « maledetti pater noster ». E certo neppure a quelle donnette, verso le quali dirigeva la sua veemente rampogna (almeno così dirà nella difesa), sfuggì che egli non aveva iniziato la predica con la recitazione dell'Ave Maria. Un « resbiglio », fomentato da chi aveva capito il velen dell'argomento, corse per la città. Il pericolo dell'incriminazione per eresia fu subito chiaro alla mente dell'audace predicatore, avvertito dal priore del convento di quanto si vociferava in città. Egli si precipitò a chiedere al pretore e ai giurati di chiarire il suo pensiero. Ebbe il consenso e il 5 febbraio, nella chiesa di Sant'Agata presso San Vito, il giorno della festa della martire catanese, davanti al pretore, ai giurati e a grande folla, ritrattò e attenuò le affermazioni della predica precedente.

Questo il giorno di Sant'Agata. Se non che, all'indomani della precedente predica, il 21 gennaio, s'era presentato a Federico Valdaura, vicario generale della diocesi di Palermo, sostituto dell'inquisitore, a sporgere accusa contro di lui un eminente personaggio del clero, il nobile Giovanni Bologna (1516-1564), arcidiacono della chiesa maggiore di Palermo, priore della congregazione di Santa Trinità Delia. Era un uomo di trentasei anni, figlio del barone di Cefalù e Capece, addottoratosi in teologia a Parigi. Assai versato nei problemi toccati dall'agostiniano nella sua predica: infatti di lì a qualche anno stampava a Lovanio *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione ex scripturis et patrum attestationibus depromptam sententiam* » (A. M. Bergagne. 1554). La sua accusa si riassumeva in questi termini: « luy diceva che lo libero arbitrio circa la recepzione de la grazia e preparacioni a quella, se aveva como la serra al serrare e la penna ad scribere, talmente che vedeva sentire il libero arbitro concurrere a le dicte cose come istrumento inanimato e *pure passive*, tucto atribuendo a la grazia ed escludendo il libero arbitrio, sì come alcuni luterani hanno scritto ».

Nella stessa giornata altri due testi di accusa, seguiti da un quarto il 4 febbraio, si presentavano al tribunale. Erano tutti e tre gesuiti del collegio di S. Antonio: il più vecchio, Paolo d'Achille, aveva trentasei anni e gli altri due erano venticinquenni. Erano tre autorevoli maestri del nuovo collegio, inaugurato nel 1549: P. d'Achille di Parma, Pietro de la Riva de Nevda di Toledo e Giovanni Roger di Parigi.

Paolo d'Achille di Fontanellato presso Parma era il braccio destro dell'apostolo della propagazione dell'Ordine nell'isola, Girolamo Domenech. Era stato il secondo dei sacerdoti italiani aderenti alla Compagnia: aveva 27 anni quando in Parma, otto mesi prima della approvazione di Paolo III, entrava a far parte dei discepoli del Loyola. Sotto la guida di Pietro Fabro e del Lainez, divenne un esperto direttore di coscienza. Andò a Parigi a studiare le arti e la teologia e poi col Domenech venne a Palermo, ove si distinse come professore, predicatore e rettore del Collegio.

Poco si sa degli altri due. Al Roger accenna l'Aguilera, annalista della Compagnia in Sicilia, con parole di elogio per la virtù e la sapienza. Col peso della loro autorità, con la veemenza giovanile e la baldanza dei difensori di una teologia vittoriosa, essi dichiararono eretiche e contrarie alle decisioni del concilio tridentino le tesi del predicatore, scandaloso il suo comportamento e le affermazioni. Eppure il provinciale non fu arrestato subito. Fu attesa la formale denuncia del fiscale, Ludovico Carrasco, e il 10 giugno furono convocati dall'inquisitore Bartolomeo Sebastian, vescovo di Patti, i consultori Salvatore Mangnavacca e Ludovico Tesauro, domenicani, i quali dichiararono eretica una proposizione della predica riferita concordemente dai testi. Poi si ascoltarono i giuristi Pietro Saladino e Pietro Agliata, i quali sentenziarono: sia arrestato e incarcerato. Ma, nonostante ciò, il Sebastian, il più feroce degli inquisitori sici-

liani, sotto il quale si ebbero centinaia di processi con parecchie condanne a morte nel decennio '46-56, pronto a resistere alle richieste dello stesso imperatore a tutela del prestigio del tribunale, non decise l'arresto bensì che l'accusato fosse chiamato ed esaminato.

Il Garufi ha illustrato la lotta sorda fra potere inquisitoriale e Giovanni Vega, fra inquisitore e gesuiti. La protezione accordata dal vicerè ai compagni di Loyola, i cui metodi insinuanti e suadenti preferiva alle asprezze inquisitoriali, dovettero giuocare un ruolo non indifferente nella larghezza accordata al provinciale. Questi il 14 giugno è interrogato e il 17 presenta una confessione scritta. Il 27 novembre, a cinque mesi di distanza, gli si concede la licenza di uscire dal convento per la città di Palermo e i suoi confini. Solo il 10 giugno dell'anno dopo fu richiamato in tribunale e arrestato. Non mi pare che ci siano altri esempi di simile larghezza da parte della Inquisizione di Sicilia, massime con le fughe continue di pregiudicati e condannati e con la scoperta, proprio in quegli anni, di protestanti convinti e tenaci.

Il 12 di giugno del 1553 il procuratore fiscale Gerardo Percolla presentava un'accusa formale articolata in sei punti, sintesi delle singole testimonianze, e concludeva: frate Ambrogio « avendo tenuto, creduto e publicamenti predicato, affirmato multi proposizioni ereticali » e, non avendo voluto confessarlo, è seguace delle opinioni luterane. Il maestro di teologia aveva redatto il 17 giugno dell'anno precedente una difesa scritta, della quale la parte originale è la citazione del Concilio arausicano e di alcune autorità di S. Agostino. Richiamato ora davanti all'inquisitore, dopo un anno di meditazione, con la certezza di avere per sempre rovinato la sua carriera ecclesiastica e di correre il rischio di una grave pena, accentuò la remissività dimostrata, chiese ancora perdono per aver affermato la necessità di « una altra grazia adiubante » per compiere il bene, oltre alla grazia prima e per non avere ben compreso S. Agostino; non si trincerò più dietro l'autorità di Alfonso di Castro e chiarì che l'esempio della sega aveva un puro scopo polemico antipelagiano e non implicava l'accettazione di esso; si scusò di non conoscere le decisioni del Concilio di Trento.

Non avendo il testimoniale, nè le informazioni pervenute al Sant'Ufficio, messo in luce rapporti dell'agostiniano con elementi sospetti o con aderenti alla Riforma, l'importanza di questo processo si sposta sulla interpretazione del pensiero di S. Agostino data da un provinciale agostiniano dalla notevole esperienza come professore di teologia. Egli, a sostegno della sovranità della grazia nella determinazione dell'uomo al bene (ci rifacciamo alla confessione scritta del '52, abbastanza chiara e precisa nelle citazioni), cita due passi dei cap. III e VII del *De praedestinatione sanctorum*.

Si affrettava però a sottolineare: « La quale autorità non addussi assertive et temerarie nec proterve, ma per quel poco di spirito che il Signore Idio alora piacque prestarmi, mi parve così che quella opinione fusse contraria a questi ditti di santi, nondimeno

perchè può essere che di quella non avessi quella sana intelligenza che si deve, *eo maxime* intendendo, benchè non l'abbi visto, che nel sacrosanto Concilio tridentino, si sia determinato in favore della opinione da me confutata, per questo confesso avere errato, non avendo io sentito il Concilio tridentino avere questo determinato, al quale e a ogni altra determinazione de la santa Chiesa, come che bon figliolo obediente di quella, benchè indegno, sottopono il capo, contra de la quale, s'io avessi ditto qual cosa che non fosse consona al suo santo volere, avendo quello ignorantemente fatto, umilmente ne chiedo perdono a quella e a V. S. R., come benignissimo padre e signor nostro qual il Signore Dio conservi nella sua grazia. Amen... ».

Dinanzi a questa piena sottomissione all'autorità della Chiesa, il parere del teologo del Sant'Ufficio dovrebbe avere un puro valore formale. Ma non è così. Il tribunale intende scandagliare l'origine dell'impulso alla predica scandalosa, che non crede frutto di una meditazione personale e solitaria. E quando infatti lo richiamò a deporre il 10 giugno del '53, l'inquisitore gli disse non esser credibile che quelle « autorità » di S. Agostino l'avessero spinto a predicare un simile errore, essendo maestro di teologia: perciò la fonte di esso doveva essere la lettura di libri luterani. Gli si chiedeva pertanto di dirlo apertamente. Alla sua replica di non avere errato per malizia, ma piuttosto per ignoranza, « fuit mandato detineri in carceribus e pensasse bene supra quisto negozio ».

Il parere del consultore, dopo un'ampollosa premessa sui vari aspetti della grazia, si fonda su tre punti: la proposizione pronunciata dall'imputato nella predica del giorno di San Sebastiano: « Sono alcuni li quali dicono che, eccitata la volontà nostra al bene, è in potestà nostra, Deo excitante et movente, assentire aut dissentire, la quale è falsa », è falsa, erronea ed eretica.

Falsa perchè la volontà è libera per definizione, e pertanto può consentire e dissentire, Deo movente, secondo la comune definizione dei teologi, come è possibile leggere nella XXV distinzione del Libro II dei *Sententiarum libri* di Pietro Lombardo. Erronea perchè contraria alla opinione di tutti i teologi e, in modo particolare di S. Agostino, il quale nel libro *De praedestinatione et gratia*, cap. XV, attribuisce la differente fine di Nabucodonosor e Faraone al fatto che l'uno, sentendo gravare la mano di Dio su di lui, si pentì della propria iniquità, e l'altro lottò con il libero arbitrio contro la volontà di Dio. Lo stesso si può vedere in altre opere dell'Ipponese.

La proposizione di cui sopra, concludeva il domenicano, è eretica perchè contraria alle decisioni del Concilio tridentino (sessione VI, can. IV) e al passo dell'Evangelo: « Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, quamadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti? ».

Accurato è l'esame delle autorità di Agostino addotte dall'imputato. Secondo il domenicano la loro citazione dimostra lo spiri-

to diabolico e la malizia dell'inquisito: infatti le citazioni ai fini della sua tesi sono *extra propositum*. Inoltre sono contaminate da luoghi diversi onde il significato ne risulta deformato; per comprenderle bisogna riportarsi all'occasione dell'opera e all'argomento generale di essa. L'accento così forte di queste due opere citate nella predica sul valore della grazia è dovuto alla confutazione di coloro che credevano la giustificazione provenire « nobis ex nobis ».

La questione dei rapporti fra la grazia divina e la libertà del volere è ancora oggi oggetto di vivaci discussioni fra gl'interpreti del pensiero agostiniano, i quali con maggiore competenza della mia potranno stabilire quale dei due avversari siasi maggiormente avvicinato alla teologia agostiniana. Tuttavia è evidente che il domenicano ricalca la tradizione scolastica tendente ad ammorbidire le tesi più sconcertanti del grande padre della Chiesa e l'agostiniano invece le sottolinea, come già Lutero e altri, quale l'espressione più vera del suo pensiero, convalidato dal 2° Concilio di Oranges che le fece proprie contro il semipelagianismo della Gallia Meridionale.

Si pone ora il problema: è proprio vero che il nostro professore di teologia fosse stato spinto da simpatia per le idee della Riforma a quella predica scandalosa? L'apparato protettivo da lui usato nella esposizione non lascia intravvedere un'improvvisa esplosione di entusiasmo; usa l'esempio della sega, però sa di poter dire che è di Alfonso di Castro; cita qualche giorno dopo il Caietano; ha un tono prudenziale, non *assertive*... Non credo che ignorasse le decisioni del Concilio di Trento, giacchè dopo l'approvazione dei canoni sulla giustificazione il Seripando li mandò a tutte le province italiane. Nè è pensabile che ignorasse la calorosa difesa del generale Seripando al Concilio, proprio in polemica con il Lainez, della dottrina della doppia giustificazione come ultimo tentativo di avvicinamento alle istanze dei protestanti. Anzi questo processo mi sembra uno strascico di quella polemica contro gli stessi avversari di ieri, alimentatasi nella meditazione per la scuola e la predicazione. Quella predica temeraria con ogni probabilità nacque da un disdegnoso gusto contro la pietà tutta devozionale dei gesuiti, che tanto favore andava incontrando a Palermo.

Ambrogio Bolognesi non è dunque un « luterano », come non lo è Andrea Ghetti da Volterra, altro agostiniano, predicatore famoso, che subirà un processo e due anni di carcere sotto Paolo IV: è un seguace dell'agostinismo, del quale il più alto rappresentante italiano fu il cardinal Seripando e, anch'egli, come il suo generale, va inquadrato in quel complesso movimento dai confini teologici non facilmente definibili, felicemente chiamato dallo Jedin « evangelismo » italiano, il quale nel ritorno a Paolo e ad Agostino, al di là della scolastica, ricercava le vie del rinnovamento e della riforma della Chiesa. Dopo il '40, con l'adesione al protestantesimo di alcuni dei capi, e con la sconfitta subita al Concilio, il movimento declinò e non pochi dei seguaci subirono una ingiusta e dolorosa persecuzione.

Il processo si chiuse con un verdetto di condanna, nonostante la pronta ritrattazione dell'imputato. Il 18 giugno egli compariva nell'auto de fé celebrato nella piazza della Loggia, assieme a parecchi altri colleghi nell'insegnamento, come si è detto, ad ascoltare la sentenza secondo la quale sarebbe stato da dichiarare eretico per aver tenuto e predicato quella proposizione incriminata, ma, « actenta la sua ignorancia e poco fundamento che tene in li sacri litere, ancora che tene nomo de maistro, e che si mossi per quelli autoritati, benchè mali intellecti », avendo subito confessato d'esser pronto a correggersi, lo si reputava « per gravi e veementi suspecto in la fide ». Ebbe un anno di carcere nel suo monastero o più ad arbitrio dell'inquisitore; la privazione dell'ufficio sacerdotale; la sospensione del diritto di voto; l'obbligo a stare nell'ultimo posto nel refettorio e nelle processioni; e per due anni la privazione della predicazione e dell'insegnamento. Però « absque nocta infamiae, ma sulamenti per satisfari a lo scandalo, che decti con la sua predicacioni ». Alla scadenza del primo anno, data buona informazione della condotta, fu scarcerato e riebbe la voce attiva e passiva, con la conferma del veto alla predicazione e all'insegnamento ancora per un anno.

SALVATORE CAPONETTO.

# Gli studi sulla Riforma in Italia nei secoli XVII-XIX

La storia della Riforma italiana dal Seicento all'Ottocento è senza dubbio storia minore, rispetto a quella della Riforma italiana del Cinquecento. Non di rado, anzi, non è neppure storia di uno spiegato movimento riformistico, sibbene storia di infiltrazioni latomistiche o, molto più modestamente, di contatti ed influenze fra Italia e mondo protestante. Tale suo carattere giustifica una certa trascuratezza, in cui essa è stata tenuta dalla storiografia italiana e straniera, quando si prescinda da quella storia dei Valdesi, di cui credo sia bene, in questa sede, astenermi dal trattare, onde riservarne il dibattito agli studiosi, che ad essa si sono dedicati in modo particolare e di cui buon numero è oggi presente fra noi.

Eppure, anche in questa storia minore, non mancano momenti interessanti e problemi che ben meriterebbero di attrarre l'impegno degli studiosi. Nella classica opera dello Jallà, intorno alla Riforma nel Piemonte, non mancano pagine importanti intorno all'estinzione del moto protestante in tale regione, sempre eccettuate le Valli Valdesi, le quali ci conducono ben addentro al sec. XVII. Ma anche al di fuori del Piemonte, v'è nel Seicento italiano almeno un problema di grandezza macroscopica, relativo alla storia della Riforma, che attende una sua soluzione definitiva. Alludo con questo al problema sarpiano ed in modo più generale a quello dei rapporti tra ambiente veneziano dell'età del Sarpi e mondo protestante. Neppure dopo i memorabili lavori del Busnelli o del Gambarin o dopo il profilo sarpiano del Getto possiamo dire che la discussione sia esaurita in proposito: lo rivelano bene i recenti ed interessantissimi studi di Gaetano Cozzi, in cui la tesi del protestantesimo del Sarpi è nuovamente riaffacciata, forse non senza una certa crudezza, ma certo con elementi degni di attenta considerazione. Ed è nostro debito inviare a questo giovane studioso, oggi assente dal nostro incontro, un fervido augurio per i suoi lavori da cui tanto ci attendiamo. E se manca ancora una biografia esauriente di fra' Paolo Sarpi, ancora più lacunose sono

le nostre conoscenze intorno al mondo spirituale veneziano del suo tempo ed ai protestanti o simpatizzanti per il protestantesimo in esso vissuti, da fra' Fulgenzio Micanzio, intorno a cui attendiamo una prossima pubblicazione da Vittorio Gabrieli, sino a Giovan Francesco Biondi ed allo stesso Marcantonio De Dominis.

Tanto più che il problema sarpiano e quello veneziano in genere, ad esso connesso, ci richiama ad altri due problemi di non minore importanza: da una parte quello dei rapporti diplomatici fra gli stati italiani ed i paesi protestanti nella prima metà del Seicento; dall'altra quello dell'emigrazione italiana a Ginevra ed in Inghilterra.

La politica estera degli stati italiani del primo Seicento, ovvero dei soli stati in grado di fare effettivamente della politica estera, come Venezia, i duchi di Savoia e Roma, è tutta contrappuntata sullo sfondo della grande vicenda europea, che sbocca nella tragedia della guerra dei Trenta Anni. E pertanto il problema dei rapporti di questi stati italiani con i protestanti — dagli ugonotti francesi ai ribelli di Boemia, da Giacomo I d'Inghilterra ai riformati svizzeri e grigioni od all'Olanda — acquista un rilievo tutto particolare nell'azione diplomatica relativa. Forse c'è ancora qualcosa d'altro da scavare, in proposito, nelle pieghe labirintiche della politica estera di Carlo Emanuele I, oltre al già noto. Sicuramente, a mio parere, ve ne è nella politica estera della Repubblica Veneziana. Federico Seneca ha dedicato un recente studio alla politica veneziana fra l'Interdetto e la congiura di Bedmar del 1618: studi paralleli sono stati pubblicati in Spagna da Carlos Seco. E' da osservare però che mentre il Seneca ha tenuto presente quasi esclusivamente la documentazione di origine veneziana, il Seco ha fatto lo stesso con quella di provenienza spagnola: l'uno e l'altro, inoltre, hanno volto la propria attenzione così intensamente alla vicenda diplomatica in sè stessa, da lasciarne in ombra o quasi i rapporti con la vicenda delle forze ideologiche. Laddove, a mio parere, il problema ideologico costituisce in certo modo lo sfondo su cui si muove gran parte di questa diplomazia italiana del primo Seicento, dall'opera di Carlo Emanuele I, ora volta contro Ginevra in funzione controriformistica, ed ora contro la Spagna, e quindi legata di fatto al giuoco delle forze anti-cattoliche in Europa, sino al ricatto insistente, su cui giuoca Venezia, dall'Interdetto alla guerra degli Uscocchi, sempre minacciando velatamente di darsi in braccio all'eresia e così riuscendo di volta in volta a piegare Roma o la Spagna. Che la possibilità di un'intesa fra Venezia ed i protestanti costituisca uno degli incubi ricorrenti della diplomazia spagnola, mi sembra di poterlo affermare con sicurezza, sulla base delle mie esperienze d'archivio a Simancas. E non parliamo poi di quel furibondo intrico di influenze politiche e religiose, che Spagna, Francia e Venezia promuovono a gara nel tormentato settore dei Grigioni, di cui il Sacro Macello della Valtellina è il momento più clamoroso. In questo senso, dunque, mi sembra che molti aspetti della storia politica degli stati italiani del sec. XVII attendano ancora lo studioso che sappia valu-

tarli con ampia visione europea d'assieme e vigile sensibilità per i rapporti tra forze politiche e forze religiose.

D'altra parte, resta il problema degli esuli italiani del Seicento, epigoni delle migrazioni del secolo precedente per causa di religione. Ognuno di noi ha un grande debito morale con Arturo Pascal, per tutto ciò che abbiamo appreso dalle pagine del suo memorabile studio sull'emigrazione lucchese in Ginevra. E colgo inoltre l'occasione per salutare la felice iniziativa presa recentemente con la ristampa degli studi del Ruffini sui riformatori italiani e quindi anche delle sue deliziose pagine sulla *Cabale Italique* nella Ginevra dei Seicento. Ma sono convinto che, malgrado questo, resti ancora parecchio da studiare nel ricco mondo degli italo-ginevrini, anche per il Seicento: non abbiamo, tanto per dirne una, una biografia esauriente dello stesso Giovanni Diodati. E tanto meno abbiamo un lavoro d'insieme sugli emigrati italiani a Londra, tra la fine del regno di Elisabetta e quello di Giacomo I. Al solito, si tratta in complesso di un problema minore, rispetto alla ricca vena dell'emigrazione italiana del Cinquecento. In un certo senso, si tratta di studiare come si sia esaurita la grande dinastia spirituale degli Aconcio e dei Gentili. Ma pensiamo a certi scorci che lascia intravedere il recente libro dello Stone su Orazio Pallavicino, ancorchè si arresti alla morte di costui, cioè al 1600, e presti solo modesta attenzione ai problemi strettamente religiosi: pensiamo a quella tanto malnota comunità italiana di Londra, che pure sussiste ancora ai primi del sec. XVII: pensiamo alle avventure appunto di un De Dominis e di un Biondi, anche se al loro fianco stanno quelle così poco edificanti di un Vanini e d'altri avventurieri, in cui ebbi occasione d'imbattermi nel corso di un piccolo studio in proposito, che mi duole di non avere mai potuto condurre più a fondo.

In paragone a questo intreccio di rapporti fra il 1600 ed il 1630, i decenni posteriori del sec. XVII sono indubbiamente assai più poveri dal nostro punto di vista, a prescindere sempre dai Valdesi. E del resto è più povera la vita intellettuale italiana in genere, dopo la morte del Sarpi, del Campanella, del Boccalini, del Galilei etc. Esclusi i Valdesi, il problema dei rapporti fra l'Italia ed il mondo della Riforma, in questi decenni, si riduce all'eterno problema dei contatti con Ginevra: ma anche qui, siamo in presenza di un ambiente di epigoni, sempre più distaccati dalla patria di origine, oppure di correnti anticlericali, che hanno a che fare assai più col *libertinage*, che non col protestantesimo. Confesso che personalmente troverei molto ghiotto un lavoro che approfondisse meglio la curiosa vicenda di un Gregorio Leti, la sua straordinaria fortuna pubblicistica e la coorte dei suoi imitatori, dello stampo di un Arconati Lamberti. Però debbo altresì ammettere che un tale lavoro avrebbe a che fare solo relativamente con la storia della Riforma.

Viceversa un campo ricchissimo e praticamente del tutto o quasi ancora da sfruttare potrebbe offrirsi nello studio dei rapporti fra

l'Italia settecentesca ed il mondo protestante. Siamo avvezzi a considerare la storia spirituale dell'Italia settecentesca quasi unicamente in funzione dei suoi rapporti con l'illuminismo francese: ed è certamente un modo di vedere assai parziale ed inadeguato a darci conto della ricchezza e complessità dei motivi ispiratori della cultura dell'illuminismo italiano. In primo luogo, va tenuto presente che il risveglio dell'Italia dal suo letargo controriformistico si inizia ben prima della pubblicazione dell'*Enciclopedia*: si inizia nel clima della grande lotta liberal-protestante contro la monarchia solare di Luigi XIV. E non possiamo dire davvero che le dispute ideologiche, da cui tale lotta politico-militare fu accompagnata, abbiano avuto scarsa risonanza fra noi. Una pietra miliare, in questo senso, è rappresentata ormai dall'opera di Franco Venturi sul Radicati di Passerano, nè ho certamente bisogno di dilungarmi in proposito. Ma i filosofi, i teologi, i polemisti del protestantesimo anglo-olandese e germanico dell'ultimo Seicento e del primo Settecento, per un verso o per l'altro impegnati nella grande lotta di liberazione, che va dalla guerra della Lega d'Augusta alla guerra di Successione Spagnola, non sono stati letti e meditati soltanto nel Piemonte di Vittorio Amedeo II. Citerò, tanto per curiosità, una mia esperienza recentissima in proposito. Leggevo per tutt'altre ragioni gli scritti filosofici del padre Piro, uno dei tanti frati meridionali filosofanti e teologizzanti del Settecento, inteso a combattere le dottrine del Bayle ed il *Candide* voltairiano di fresco comparso. E quale non è stata la mia sorpresa nel vedere questo degno teologo, tutto affaccendato a sostenere contro il Bayle ed il Voltaire la arci-ortodossa dottrina controriformistica della « scienza media », usare a tal fine non tanto S. Tommaso ed i suoi interpreti gesuiti, quanto un'intera batteria di filosofi e teologi protestanti, dal Locke e dal Leibniz sino agli ugonotti esuli in Olanda, compreso un Barbeyrac e via via agli inglesi dello stampo di un Clarke!

In realtà, noi forse dimentichiamo un po' troppo spesso che la cultura italiana del primo Settecento era ancora formata in parte non trascurabile da ecclesiastici, per cui il linguaggio tuttavia teologico dei protestanti liberali rappresentava il tramite più agevole per entrare in contatto col nascente illuminismo europeo, come quello che offriva un terreno d'intesa comunque maggiore che non la filosofia parigina. Nè sempre ricordiamo come le posizioni più radicali dell'illuminismo enciclopedistico, specie quelle a carattere più scopertamente vitalistico e naturalistico alla d'Holbach ed alla Helvétius, suscitarono bensì immenso clamore fra noi, ma trovarono forse un seguito numericamente minore di altre posizioni, che vorremmo dire « moderate »: per esempio le posizioni cristiane o cristianeggianti degli svizzeri dello stampo di un Bonnet o degli inglesi discendenti spiritualmente dal Newton. La stessa fortuna di un Milton, nella letteratura italiana del Settecento, è poi un fatto unicamente letterario? Orbene, in questo spazio che vorremmo definire approssimativamente quello dell'illuminismo moderato, nel corso dello stesso

Settecento più inoltrato, la influenza del protestantesimo « illuminato » e liberale, specie svizzero francese rappresenta un fatto indubbiamente importante, vuoi di per sè stesso, vuoi come aggancio verso quello che sarà poi l'ulteriore cammino del cristianesimo liberale nell'Italia del primo Ottocento. E qui veramente potremmo collocare sulla nostra carta spirituale uno « hic sunt leones » senza esitazione. Dedicare sforzi imponenti, come si è fatto, allo studio del giansenismo o del giannonismo nell'Italia del Settecento è stato certo cosa eccellente: ma non ad ogni sforzo di evoluzione in senso anti-curiale, liberale, « illuminato » od « evangelico », che sia dato rintracciare nel mondo religioso italiano del Settecento, sarebbe giusto applicare un'etichetta giansenistica o giannoniana. E tacerò, per non prolungare oltre il discorso, dei problemi connessi alla fortuna italiana del Rousseau e poi a quello « evangelismo giacobino » di cui si cominciano pur ora a discernere i contorni. Nè tanto meno risolleverò quel problema, in sè modesto ma non privo di interesse, degli emigrati italiani del Settecento attratti a sè ed assorbiti dal mondo protestante — specie un Castillon ed un De Felice — cui ho accennato in un mio libro recente a proposito di protestanti e Risorgimento italiano. Tra l'altro, abbiamo fra noi uno studioso appassionato degli esuli italiani a Ginevra, come T. R. Castiglione, ed è lecito che da lui speriamo ancora altri importanti contributi in questo campo.

Appunto per avere scritto di recente un libro sui rapporti fra Risorgimento e mondo protestante, che non è spesso niente altro che una serie di punti interrogativi, eviterò di ripetermi, trattando del secolo XIX. Mi limiterò soltanto a salutare la recente comparsa di una bella monografia di S. Mastrogiovanni su quell'affascinante figura di riformatore e pensatore religioso che fu Bonaventura Mazzarella, ovvero la pubblicazione di quei carteggi diplomatici anglo-sardi dell'età cavouriana, che non mancano davvero d'interesse ai nostri fini.

Ed aggiungerò l'auspicio che gli studi intorno ai rapporti fra l'Italia ed il mondo protestante od alle correnti protestanti nell'Italia del sec. XIX vadano oltre quello che si potrebbe chiamare il « periodo eroico », cioè gli anni anteriori al 1860, ma si spingano al tormentato periodo della Questione Romana e da qui si avanzino nell'età post-risorgimentale. Le biografie dello Jacini sul conte Guicciardini, di Luigi Santini sul Gavazzi e l'anzidetta del Mastrogiovanni sul Mazzarella, unitamente alle interessanti pubblicazioni commemorative uscite nell'ambito valdese durante questi ultimi anni, offrono già indicazioni valide in proposito. Ma molto resta ancora da indagare in questo campo: e non è detto che la modesta cronaca della piccola minoranza protestante nell'Italia unita debba essere sempre priva di interesse anche per la più grande storia: basta pensare a quell'inesplorato problema che è il rapporto fra certi moti religiosi e gli albori del moto sociale delle plebi, su cui certamente Fernando Manzotti avrà qui elementi validi da apportare.

oppure alla trama dei rapporti che uniscono l'ambiente protestante al mondo garibaldino-massonico: basta pensare alla lunga storia del dibattito sulla « mancata Riforma » in Italia, dagli hegeliani meridionali a Gobetti.

Ma prima di concludere questa veloce rassegna, vorrei accennare ancora ad un'altra di quelle zone chiaroscurali, che presentano così spesso un fascino tutto particolare per lo storico della coscienza religiosa. Intendo alludere al mondo dei cattolici riformatori e magari ribelli, che si agita in Italia negli anni cruciali fra il 1860 ed il 1870 od in quelli immediatamente seguenti al Concilio Vaticano ed alla Breccia di Porta Pia. Potremmo anche parlare di tramonto del cattolicesimo liberale del Risorgimento. Ma si tratta comunque di un mondo assai complesso, ove si agitano preti « rossi », garibaldini e magari vagamente socialisteggianti, come un Pantaleo, e scrivono cattolici « evangelici » moderati, come un Bianciardi: ove un filosofo giobertiano come il Taglialatela può finire pastore protestante ed ove le idee vinetiane possono trovare i loro ultimi simpatizzanti: il mondo ove scoppia la questione vecchio-cattolica e si producono i tentativi di elezione popolare dei parroci nell'Italia settentrionale: ove scrive un Luigi Anelli e fa le sue prove la *Società Emancipatrice del clero italiano*. Nè si può dire che esso sinora abbia trovato fortuna adeguata presso gli studiosi: per quelli di parte cattolica, esso rappresenta un po' la vergogna di famiglia ed è volentieri lasciato in un canto: per quelli di parte « laica », esso rappresenta nient'altro che un'illusione, di cui la storia ha fatto meritatamente giustizia. Per questo, siamo ancora fermi in buona parte al vecchio — anche se pur sempre utile — libro del Della Torre su *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*. Ed è peccato davvero, giacchè — per chi sia convinto che la storia non debba essere sempre e soltanto la storia dei vincitori, ma altresì la storia dei vinti e magari degli illusi e dei disperati sognatori d'impossibili sogni — proprio quel travagliato mondo del cattolicesimo liberale e riformatore, immediatamente seguente alla metà del sec. XIX, può offrire un campo di lavoro quanto mai affascinante. E per esso, indubbiamente, il problema dei rapporti col mondo protestante in tutte le sue gradazioni, dall'evangelismo vinetiano o « risvegliato » all'anticlericalismo gladiatorio della Chiesa Libera e dai Valdesi all'episcopalismo anglo-americano, si pone con evidenza irresistibile. Mi sia consentito, dunque, chiudere questo frettoloso bilancio di lavori fatti e da farsi con l'augurio che anche per questa dimenticata zona chiaroscurale possa venire presto il giorno di un giusto riconoscimento da parte degli studiosi.

GIORGIO SPINI

# Dibattito al Parlamento Subalpino sulla questione degli acattolici

Le pressioni di lord Shaftesbury (1) per ottenere che il Piemonte riconoscesse garanzie giuridiche più solide all'esercizio dei culti protestanti, convinsero il Cavour a far presentare al Parlamento dal Rattazzi, ministro di grazia e giustizia, nel gennaio del 1854 un « Progetto di modificazioni ed aggiunte al Codice penale ».

La Relazione (2) con la quale il Rattazzi accompagnò questo progetto, dichiara che si volevano mettere in armonia gli artt. 164 e 165 del Codice penale coll'art. 16 della Legge 26 Marzo 1848 sulla stampa. Si trattava di reati contro la religione cattolica, che, ricordiamo, era considerata religione ufficiale dello Stato, e quindi ad essa si riconosceva il diritto ad una particolare tutela. Il Codice penale emanato prima che comparisse all'orizzonte lo statuto, punisce con la relegazione chiunque « con pubblici insegnamenti, con arringhe o col mezzo di scritti, di libri o di stampe da esso pubblicati e spacciati attacchi direttamente o indirettamente la religione dello Stato con principii ad essa contrari » (art. 164) e col carcere, il confino e la multa chiunque commetta « ogni altro fatto o detto... di natura da offendere la religione, o da eccitarne il disprezzo » e da arrecare scandali o turbamenti all'esercizio della religione (art. 165). La legge sulla stampa, posteriore allo Statuto, puniva gli stessi reati, se commessi per mezzo, appunto, della stampa, con pene minori (con gli arresti o col carcere fino ad un anno e con una multa fino a L. 2000). Il Rattazzi faceva osservare che i reati commessi per mezzo della stampa erano assai più gravi, perchè commessi con un mezzo più

(1) V. Marcelli U., *Cavour e i metodisti inglesi* (Estr. dalla *Rass. St. del Risorgimento* a. XLI fasc. II-III, aprile-settembre 1954). V., per la legislazione precedente, G. Peyrot, *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte* (Milano 1955, estratto da *Il Diritto Ecclesiastico* a. LXVI).

(2) *Atti del Parlamento Subalpino, raccolti e corredati di note e documenti inediti* da Galletti Giuseppe e Trompeo Paolo. Sessione del 1853-54 (V. Legislatura) « Documenti) vol. I, pagg. 441-463.

potente e quindi più nocivo. Bisognava riformare il Codice, riducendone le pene per proporzionarle a quelle della legge sulla stampa. È infatti l'art. 1 del progetto di legge le riduceva agli arresti e ad una multa fino a L. 500 e stabiliva che queste pene non sarebbero state applicabili « agli atti spettanti all'esercizio pubblico dei culti tollerati ». L'esercizio dei culti acattolici, che per forza di cose avveniva mediante prediche, diffusione di libri ed opuscoli ecc., costituiva di per sè attacco alla religione dello stato, perchè, com'è ovvio, diffondeva « principii ad essa contrari ». Da quando lo Statuto aveva proclamato la tolleranza pei culti acattolici, era nata la discussione sui limiti di questa tolleranza, poichè secondo alcuni dovevano intendersi i più ampi possibili, equivalenti ad una piena libertà di culto e di proselitismo; mentre secondo altri andavano intesi in senso restrittivo, per non offendere la religione dello Stato. Quindi l'esercizio di quei culti doveva avvenire in luoghi ben precisati e soggetti al controllo della polizia, sotto la perenne minaccia delle gravi sanzioni degli art. 164-165 del Codice penale. Seguendo l'interpretazione restrittiva, i culti protestanti nel Piemonte avrebbero avuto vita quasi clandestina e soffocata, senza alcuna possibilità di propagazione. Era proprio ciò che non volevano Shaftesbury e gli ultraprotestanti, come sappiamo, e che invece volevano gli ultracattolici di Piemonte. Per i motivi ideali e pratici di cui abbiamo già parlato (3), il Cavour prese posizione a favore di una più ampia libertà di culto pei protestanti, e tentò di introdurla coll'articolo 1 del progetto Rattazzi del 2 gennaio 1854. Era una soddisfazione che egli voleva dare a Shaftesbury e nello stesso tempo significava per lui sgombrare il campo, nei suoi rapporti con gli ultraprotestanti, dagli imbarazzi spesso gravi suscitati dall'intervento degli organi giudiziari e di polizia piemontese contro i propagandisti protestanti, che spesso erano anche cittadini britannici o membri delle Società britanniche. Ad ogni arresto di propagandista e ad ogni sequestro di Bibbie, seguivano in Inghilterra, e nel restante mondo protestante, comizi e vivaci campagne di stampa, che mettevano in moto la diplomazia europea, con tutte le possibili complicazioni che questi episodi, in se stessi trascurabili, sempre minacciavano di suscitare nelle trattative intorno ad affari, che al Cavour sembravano assai più importanti. Negli anni precedenti il 1854 qualche episodio del genere si era verificato in Piemonte. Il granduca di Toscana s'era acquistato una triste celebrità per avere perseguitato vari eretici (4). E' comprensibile che il Cavour volesse ben distinguere la linea politica piemontese da quella degli altri stati italiani, anche su questa delicata materia: altrimenti in Inghilterra, e altrove, non si sarebbe più capito, da

(3) Marcelli U., op. cit.

(4) Alludiamo al caso Madiai, sul quale ved. Artom Treves Giuliana, *Anglo-Fiorentini di cento anni fa* (Firenze, 1953) pag. 290 segg.: Spini: *Risorgimento e Protestanti* (Napoli 1956) pag. 308 segg. I casi simili in Piemonte erano stati quelli del Pakenham e del Mazzinghi (v. Spini, *op. cit.*, pag. 306).

parte di troppa gente, perchè si dovesse sostenere il Piemonte contro l'Austria ed i suoi satelliti italiani. Il deputato Kinnaird, che nella Camera dei Comuni capeggiava il gruppo ultraprotestante ed agiva d'accordo con Shaftesbury, quando si trattò di difendere gli eretici perseguitati dal Granduca di Toscana, aveva presentato una mozione a quella Camera nel febbraio del 1853, e l'aveva sostenuta con un discorso, nel quale aveva affermato di aver fiducia nell'intervento dell'Inghilterra, del re di Prussia, del re d'Olanda e del governo degli Stati Uniti « being the chiefs protestant powers » (5), a favore dei suoi correligionari perseguitati. A Torino si sapeva che non erano affermazioni campate in aria, e siccome si aveva bisogno dell'aiuto degli ultraprotestanti, ci si voleva mettere al riparo una volta per sempre da simili guai. Avere i valdesi ed i protestanti in genere come ostaggi era un vantaggio, ma a lungo andare era anche un grave peso. Meglio valeva guadagnarsi essi ed i loro amici con una franca impostazione giuridica del loro problema. Così veramente il Piemonte, anche in quel campo, avrebbe sprovincializzato la sua politica, staccandola dalle beghe interne per presentarla quale modello della politica di un grande stato futuro. Non si riuscì, però, ad ottenere il voto favorevole dei due rami del Parlamento.

Alla Camera dei deputati il progetto di legge ottenne una relazione (6) favorevole da parte della commissione delegata ad esaminarla. Il Tecchio, che ne fu l'estensore, propose, a nome dei colleghi, alcune lievi varianti formali, che avevano lo scopo di rendere più chiaro il concetto di libertà di culto che si voleva riconoscere agli acattolici. La discussione (7), che si svolse alla Camera quando la relazione ed il progetto furono presentati per il voto fu, però, assai aspra e ad un certo momento diventò drammatica. Nel progetto di legge assieme all'articolo 1, di cui abbiamo parlato, ce n'erano altri che fissavano pene pei sacerdoti che, nell'esercizio del loro ministero, vilipendessero le istituzioni dello Stato. La libertà di culto, che si voleva concedere ai protestanti, ed il freno che si voleva imporre alle dimostrazioni politiche del clero piemontese, suscitarono le più aspre proteste dei deputati di estrema destra, i « neri »; mentre anche quelli di estrema sinistra, i « rossi », con violenza criticarono il progetto perchè modificava troppo poco del vecchio Codice penale.

La punta più drammatica del dibattito si ebbe quando il deputato « nero » Costa De Beauregard dichiarò, rivolto ai ministri: « Vous avez, il est vrai, mérité les éloges de la protestante Angle-

(5) E. D'Azeglio al Ministro degli Esteri, 18 febbraio 1853 (Archivio di Stato di Torino, *Lettere Ministri Gran Bretagna*, 1853-123). Ci sembra importante rilevare che la diplomazia sarda seguiva con molta attenzione questi incidenti. Sull'intervento del Kinnaird, v. Spini, *op. cit.* pag. 314.

(6) *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., pag. 441 segg.

(7) *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., vol. IV. 1° delle discussioni della Camera dei Deputati, pag. 524 segg. tornata del 7 Marzo 1854.

terre », i giornali della quale avevano felicitato il Piemonte perchè la linea d'azione del suo governo era « imbue du protestantisme » quanto la sua condotta religiosa. Infatti i ministri obbedivano alla formula: « la religion est dans l'État, mais l'État n'est pas dans la religion... » (8) che a suo dire era un sofisma protestante. I ministri dunque avevano ben meritato gli elogi dell'Inghilterra, e ne erano insuperbiti, ma l'immensa maggioranza dei loro concittadini considerava quegli elogi « la plus honteuse flétrissure », che potesse mai essere impressa sulla loro fronte (9). La stessa Inghilterra condannava coi fatti la dottrina che predicava ai ministri piemontesi, poichè la forza dell'Inghilterra stava nell'identificare « les principes de sa religion avec ceux de sa nationalité ». Questo era il segreto della sua forza, ed in questo bisognava imitarla. Se la sua funesta influenza spingeva i ministri allo scisma ed al protestantesimo, essi facevano proprio ciò che l'Inghilterra voleva da loro, ma disprezzandoli nel suo intimo per la loro apostasia.

Il deputato della Savoia era portato ad identificare nazionalità e religione, come del resto molti colleghi della stessa provenienza, anche perchè la loro regione confinava con Ginevra, da dove erano diretti verso di loro gli sforzi incessanti del proselitismo « des ministres protestants, calvinistes, mômiers, méthodistes, ecc...» (10). Le lotte religiose li avevano abituati a considerare una cosa sola patria e fede: erano « cattolici di confine », e come tali più sensibili ed intransigenti su ciò che costituiva il loro patrimonio spirituale. Ma l'accusa, in sostanza, per il governo Cavour diventava assai più grave, poichè l'apostasia era identificata col tradimento della nazione. Si levò il Rattazzi a respingerla, e non fu sufficiente. Sorse il Cavour stesso, il cui discorso fu a volte veemente e sarcastico. Però il Costa De Beauregard si tenne fermo: se un governo cattolico aveva la tendenza che era attribuita dalla stampa protestante inglese a quello Cavour, ciò costituiva per esso una « flétrissure », ed egli manteneva l'espressione. Anche il relatore Tecchio difese il progetto dall'accusa di anticlericalismo e di anticostituzionalità. Finalmente, superate alcune manovre tendenti a rinviare « sine die » il voto, il 13 Marzo 1854 il progetto fu approvato e trasmesso al Senato. Quivi il relatore fu lo Sclopis (11), e la relazione non fu tanto favorevole come quella presentata alla Camera. Anzi furono mosse varie

(8) Vedi MARCELLI U., *Le formule giansenistiche e la formula cavourriana sui rapporti tra Stato e Chiesa* (*Rass. It. delle Mis.*, a. XLIII).

(9) Sull'atteggiamento di Roma a proposito del proselitismo protestante tollerato da Torino, cfr. CURATO F., *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna ed il Regno di Sardegna dal* 1852 *al* 1856. *Il carteggio diplomatico di Sir James Hudson* (2 voll. Torino, 1956). Pag. LXVI segg. dell'*Introduzione* vol. I e l'allocuzione 1 gennaio 1954 del Romilli, arcivescovo di Milano (CURATO, op. cit. vol. II pag. 28 segg.).

(10) *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., vol. IV, I° delle discussioni ecc., discorso del deputato Mongellaz.

(11) *Atti del Parlamento Subalpino*, cit. « *Documenti* » vol. I pag. 450 segg.

obiezioni, e fu chiaramente avanzato il sospetto che il ministero volesse modificare, senza dirlo chiaramente, l'art. 1 dello Statuto, concedendo ai culti acattolici maggiore libertà di quanta non ne fosse contemplata in quell'articolo. Si propose la soppressione della parola « pubblici », e la sua sostituzione con la frase « nei locali ad essi culti destinati », e questo testo venne accolto dal Senato il 21 Giugno. Si dovette di nuovo sottoporre il progetto alla Camera, e la relazione del Rattazzi propose di approvarlo con le varianti, perchè a suo dire non ne intaccavano l'essenza. In realtà, il governo accettava una formula più restrittiva (12), che manteneva fuori della legge il proselitismo protestante, anche se la pena comminata risultava di tanto ridotta da essere irrisoria o quasi. Le molestie della polizia e della magistratura contro gli eretici continuarono, e fu ancora necessario l'intervento del potere esecutivo per evitare complicazioni di carattere diplomatico. L'ostilità al progetto originario della Camera alta, che era assai vicina a Vittorio Emanuele II, ed il pericolo di apparire addirittura protestanti, costrinsero il Cavour ed il Rattazzi a ripiegare su di una formula che mentre riaffermava un reato, nello stesso tempo minimizzava la relativa sanzione, annullando gran parte dell'efficacia della legge che lo contemplava. Si noti che all'accusa mossa dal Beauregard ai cavourriani di essersi messi agli ordini della protestante Inghilterra, il Rattazzi contrappose l'accusa ai clericali di avere dietro di sè l'Austria. Ma il Cavour ben sapeva che se quest'ultima accusa, nolente o volente il Beauregard, era politicamente vera, quell'altra, che lo concerneva, colpiva la sua intenzione di trascinare sul campo della lotta dalla sua parte quella potenza, piuttosto che l'effettiva realtà.

UMBERTO MARCELLI

(12) Ciò fu riconosciuto dal Cavour in una « *Note sur la législation en vigueur dans les Etats sardes relativement à l'exercice du Culte protestant* » da lui inviata a E. D'Azeglio il 10 aprile 1855, perchè la comunicasse confidenzialmente al Clarendon (*Cavour e l'Inghilterra*, I cit. pag. 74-75 n. 103).

# Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana

La presenza protestante nel Risorgimento italiano, sia sul piano spirituale che su quello politico-diplomatico, è stata documentata in una serie di studi che hanno trovato una significativa ricostruzione nella nota opera di Giorgio Spini. Restando ora da proseguire le indagini riguardo al periodo post-unitario, abbiamo rivolto la nostra attenzione all'evangelismo valdese a Guastalla e nella bassa padana dopo il 1860. Dei risultati di una ricerca di una certa ampiezza che usciranno prossimamente sulla « Nuova Rivista Storica » anticipamo e sviluppiamo qui le linee essenziali. Le fonti principali del lavoro sono « Le Relazioni annue sull'opera di evangelizzazione in Italia » dell'Archivio della Tavola Valdese di Torre Pellice, l'Archivio Vescovile di Guastalla, l'Archivio di Pubblica Sicurezza di Reggio Emilia; la « Cronaca manoscritta Besacchi » e la « Miscellanea Vescovi di Guastalla » della Biblioteca Maldotti di Guastalla, la stampa valdese del tempo e particolarmente il periodico « L'Eco della Verità » di Firenze.

E' noto che dal 1859 ogni tappa dell'unificazione d'Italia aveva segnato un estendersi dell'azione di proselitismo evangelico. Nel '63, proveniente da Milano, il movimento valdese giungeva a Guastalla, cittadina di fervidi sentimenti liberali, posta su un fronte di avanzata che da Guidizzolo passava per Mantova e toccava Parma: la vivacità dei contrasti e l'intensità delle polemiche ivi svoltesi richiamarono su Guastalla l'interesse della pubblicistica valdese e cattolica. « Un buon esempio » intitolava infatti il suo articolo di fondo su « L'Eco della Verità » l'ex qualificatore del S. Uffizio Luigi Desanctis citando Guastalla come esempio alle altre Chiese evangeliche d'Italia. « La stazione di Guastalla è numerosa e presenta le più belle speranze » diceva una relazione al Sinodo di Torre Pellice. « Guastalla diventa un'altra Ginevra. L'eresia minaccia niente meno che di impadronirsi di Guastalla e di tutta la diocesi » lanciava accorato il suo appello in una pastorale il Vescovo della città mons.

Pietro Rota, che combattè vigorosamente il protestantesimo. Quel vescovo che con le sue accese polemiche sia contro il protestantesimo che contro il liberalismo contribuì a segnalare i fatti di Guastalla al mondo cattolico, e che la « Civiltà cattolica » aveva ragione di definire « uno dei più gloriosi campioni del nostro sì glorioso episcopato d'Italia »; e che d'altronde il Sottoprefetto di Guastalla in una nota informativa al Ministero dell'Interno qualificava come « uno dei vescovi più temibili e pericolosi delle istituzioni liberali e del governo ». Su questa cittadina si scontrarono dunque l'iniziativa valdese e l'intransigenza cattolica, in essa vennero ai ferri corti la Chiesa e i rappresentanti dello Stato in un'atmosfera veramente tesa e dominata dall'eredità risorgimentale.

Non si può negare che questa eredità aveva lasciato non pochi squilibri. Mons. Rota, divenendo vescovo della città, aveva trovato che fra il clero della diocesi era penetrato uno spirito cattolico-liberale e patriottico, e tale indirizzo, al di là delle sue promesse speculative e spirituali indubbiamente non prive di una loro validità, aveva avuto come conseguenza pratica un rilassamento nella disciplina e nei costumi. D'altra parte massoneria e anticlericalismo erano le note dominanti delle correnti politiche liberali.

Fu in questo clima che si diffuse la propaganda valdese facendo breccia soprattutto fra i ceti medi e operai con l'appoggio interessato dei liberali ed anche delle pubbliche autorità. Se molti documenti attestano che l'evangelismo riscuoteva una certa rispondenza ai propri motivi ispiratori, bisogna però ammettere che furono i troppi punti di incontro e di contatto col liberalismo che ne gonfiavano le file (si giungeva a circa 400 uditori, 53 comunicanti e alla istituzione di una scuola serale per adulti) e ne suggerivano gli attacchi contro la Chiesa cattolica.

Un elemento costante, quasi un chiodo fisso dell'azione dei ministri evangelici, era il proposito di indurre il vescovo ad un pubblico dibattito. Era, si capisce, la suggestione delle grandi dispute del tempo della Riforma ancora operante. Si affermava come un punto essenziale della religione il dovere di operare per la piena libertà d'Italia auspicando una riforma religiosa come coronamento del risorgimento politico, e si agitava particolarmente la questione romana. Ciò spiega molto bene il favore della Sottoprefettura e del Municipio. E' interessante notare che i valdesi distinguevano nettamente il protestantesimo dall'evangelismo allo scopo di sottolineare l'italianità del loro movimento; perchè era proprio da parte cattolica che si rivolgeva loro l'accusa di essere una setta straniera. Dichiaravano perciò che gli evangelici valdesi erano di cinque secoli anteriori al protestantesimo, si fondavano sul Vangelo e non sulle opere di Lutero o di Calvino; inoltre erano una milizia religiosa nata in Italia e sviluppatasi con assoluta fedeltà alla terra italiana. La questione aveva un'importanza enorme poichè era su questo terreno dell'italianità e del patriottismo che gli avversari cercavano di trasformare il loro punto forte nel punto di maggiore debolezza.

I momenti più rumorosi e quasi teatrali della propaganda evangelica in Guastalla si ebbero con i discorsi del noto ex barnabita Alessandro Gavazzi che fu chiamato nel '67 per dar man forte all'opera di evangelizzazione. Bastano queste battute di un suo discorso pronunciato all'aperto davanti ad una numerosa folla per cogliere la personalità stravagante dell'ex frate e lo spirito del suo dire: « Il vostro vescovo coi suoi cagnotti di preti odiano l'Italia e la vorrebbero distruggere. Ma l'Italia l'abbiamo fatta, e starà perchè noi siamo tutti uniti (applausi). Essi pescano nel torbido, ci vogliono disunire; perchè coll'Italia essi non possono più tenerci schiavi. Vorrebbero far tornare i governi passati »... « Il mio mandato è la patria: è la liberazione di questa nostra Italia, che non sarà mai felice finchè non avremo cacciato da Roma il Papa »... « Voi ricordatevi di mantener l'ordine: perchè l'ordine è la morte dei preti: non dico la morte naturale ma la morte morale. E coll'ordine noi faremo l'Italia. E anderemo a Roma, e Garibaldi in Campidoglio coronerà il magnanimo Vittorio Emanuele nostro Re (applausi): e allora cacciato il Papa e i preti l'Italia sarà felice ». L'oratoria gavazziana solleticò tutti gli umori anticlericali e raccolse larga messe di applausi, ma con essa si può ben dire che il movimento valdese veniva a fare getto della sua genuina ispirazione per lasciarsi trascinare dalla ventata politica del momento.

Non a caso dal 1870 cominciava a Guastalla la crisi dell'opera di evangelizzazione, sulla quale la stessa stampa valdese faceva delle melanconiche ed illuminanti osservazioni. Gli evangelici, si riconosceva, sono male compresi dai liberali, calunniati dai clericali. I patrioti considerano gli evangelici gente buona ma inopportuna; i clericali li dicono demagoghi affigliati alla Massoneria, protetti dai socialisti. Perchè la predicazione evangelica non produceva maggiori frutti in Italia? Guastalla, si rispondeva, ci ha mostrato ancora una volta che vi è una grande distanza fra l'odio al prete e l'amore di Cristo: la causa della decadenza non è il clericalismo ma l'indifferentismo. Invano si era cercato di stabilire le distanze fra Evangelismo e Razionalismo, poichè nella vita pratica non era altrettanto facile mantenere la distinzione. Dopo il '70, poi, si spengono completamente quegli interessi religiosi e cattolico-liberali che avevano alimentato l'atmosfera fervida del Risorgimento, la parola d'ordine in Italia diviene la conservazione, e la gente si disinteressava sempre più dei protestanti le cui istanze venivano a turbare la quiete di quell'Italia intenta a campare sull'eredità del Risorgimento; ed il clima positivistico che si andrà affermando segnerà il trionfo di una forma di razionalismo. D'altra parte la caduta del potere temporale faceva cadere molti punti di contatto fra liberalismo e protestantesimo, e veniva così a mancare uno dei motivi di maggiore mordente della propaganda evangelica.

Ma il moto religioso di Guastalla fu la punta più avanzata di un fenomeno più generale. Fu il sintomo di uno stato di generale disagio e di un fermento anticattolico o per lo meno antiecclesiasti-

co che stettero all'origine di altre manifestazioni d'irrequietezza religiosa avvenute fra le popolazioni della Bassa padana. Infatti nel '72 si ebbe nelle campagne mantovane (proprio nella zona confinante col guastallese) un tentativo di cattolicesimo scismatico in varie località, in particolare a S. Giovanni del Dosso, Frassine, Palidano, contrassegnato dalla volontà dei fedeli di eleggersi i loro parroci. L'agitazione sollevò grande scalpore, trovò un difensore entusiasta nel deputato Anselmi Guerrieri e riscosse la simpatia perfino di Gladstone. Ma il governo, deciso a non ingerirsi nella vita interna della Chiesa, in conformità del resto alla legge delle Guarentigie, evitò ogni atteggiamento che potesse far sperare ai promotori un suo aiuto.

Negli anni successivi la chiesa di Guastalla dette ancora segni di una certa vitalità come centro di diffusione evangelica a sud del Po. Essa appare perciò un momento di un moto assai più esteso nello spazio e nel tempo. Nuove stazioni o nuclei sorsero infatti a Castelnovo Sotto, Poviglio, Boretto, Suzzara, Poggio, Gonzaga, S. Benedetto Po e più tardi anche a Luzzara, Novellara e Castelfranco Emilia. Importante fu l'impianto di una nuova stazione a Carpi, nel modenese, con gruppi sparsi nelle campagne di Cavezzo e Migliarina.

Nell''86 il ministro Bonnet faceva un significativo bilancio sull'attività degli ultimi vent'anni relativa a Guastalla. « Vent'anni fa questa città era in fama presso alle città vicine d'essere protestante a motivo del suo liberalismo. Ahimè! *Quantum mutata ab illo...* Ora essendo sensibili i progressi del socialismo nel circondario ci vuole gran prudenza da parte del pastore o dei membri della Chiesa per non lasciarsi immedesimare con quel movimento nella pubblica opinione ». Si veniva dunque ad ammettere che mentre vent'anni prima sarebbe stato necessario distinguersi meglio dal liberalismo ora occorreva differenziarsi dal socialismo nelle campagne. Ma in verità dopo che col consolidamento dell'Unità erano stati assicurati gli strumenti legali dell'azione di proselitismo ed il papato non rappresentava ormai più un pericolo, i valdesi esaurirono ogni impulso politico e non si proposero di fare concorrenza al nascente socialismo sul piano sociale. Se prima avevano appoggiato il liberalismo lasciando un po' in ombra il contenuto religioso del loro proselitismo, ora — in un clima politico e sociale assai diverso — si mostravano incapaci di suscitare delle energie rinnovatrici della società. E' vero che nella loro predicazione evangelica era implicita un'ispirazione pauperistica che spiega il proselitismo presso i ceti popolari anche delle campagne, ma per questo aspetto il socialismo, ponendo chiaramente a base della propria propaganda le questioni economiche, si presentava con titoli più suggestivi ed efficaci. Il pauperismo socialista aveva del resto ben altro spirito da quello valdese: i valdesi esaltavano la povertà nel suo valore spirituale, i socialisti invece la volevano debellare nella sua realtà materiale e assumevano la difesa dei poveri per eliminare la miseria come piaga sociale.

Tuttavia, dopo il '90 si aveva una contemporanea avanzata dell'evangelismo e del socialismo nelle stesse località padane e non per nulla questa penetrazione veniva a corrispondere al periodo di politica più reazionaria da parte dei governi e di più grave malcontento per le masse. A Revere ed Ostiglia l'opera di evangelizzazione otteneva larghi consensi e vi costituiva una Chiesa che svolse anche un notevole lavoro di diaspora a Borgofranco, Quattrocase, S. Giacomo delle Segnate, Segnate, Quingentole, Poggiorusco, Pieve di Coriano. Nel '96 a S. Vittoria di Gualtieri e a Codisotto sorgevano altri gruppi valdesi che in un primo tempo si presentarono assai attivi. In quegli anni era in costruzione un grande canale di bonifica fra il reggiano e il mantovano ove trovava lavoro un gran numero di operai. Avveniva che non di rado il pastore di Revere-Ostiglia trovava « piena zeppa » la chiesa di questi operai.

All'inizio del secolo il moto valdese continuava ad espandersi, e dalle campagne mantovane si estendeva a quelle rovigote e ferraresi. Da Quingentole passava a Nuvolato, Carbonara, Quistello, costituendo una nuova chiesa a S. Lucia di Quistello. Alle prediche del pastore di S. Lucia, continuando i lavori di bonifica, accorrevano numerosi gli operai, una parte dei quali lo invitarono a Felonica Po ove, attorno ad un forte nucleo, si formò un'altra chiesa tutt'ora fiorente. Da Felonica l'opera di evangelizzazione raggiungeva Calto, Bergantino, Trecenta, Baruchella, Badia Polesine e Gavello in provincia di Rovigo, Pilastri e Burana nel mantovano, Ravalle e Bondeno nel ferrarese. In precedenza e contemporaneamente partendo da Mantova il movimento si diffondeva a Castiglione delle Stiviere, Medole, Guidizzolo, Ceresara, Marmirolo e Monzambano.

In genere erano le popolazioni agricole che accoglievano il verbo evangelico. Che le adesioni provenissero anche dai ceti più poveri sembra accertato. Quasi ovunque però l'evangelizzazione valdese operava come una fiammata che in breve tempo si spegneva. Dopo una fase ascendente della durata di qualche anno in ogni località succedeva una fase discendente; e la lettura delle relazioni presenta un quadro monotono nel quale vengono indicate sempre le stesse cause che, in verità appaiono inadeguate a spiegare il fenomeno del riflusso evangelico. I frequenti trasferimenti dei ministri da una Chiesa ad un'altra o addirittura il lasciare vacanti le Chiese quando v'era maggior bisogno di lavoro furono senza dubbio una insufficienza organizzativa che danneggiò parecchio il movimento. L'opposizione del clero fu un altro ostacolo. Va però rilevato che alla propaganda valdese il clero rispondeva non solo coi divieti e le minacce ai fedeli ma, in qualche luogo, come a Revere, con un fervore di iniziative nel campo dell'istruzione e dell'assistenza. In questa località, infatti, l'arciprete, riferiva una relazione, « istituì di fronte alla nostra scuola femminile una scuola cattolica femminile, identica alla nostra anche se non superiore, e alla nostra opera di predicazione contrappose l'opera di « penetrazione nelle famiglie »

di alcune monache, per distaccare un po' alla volta la popolazione dal nostro ambiente ».

Un altro motivo che induceva molti ad allontanarsi era la necessità di ricorrere ai matrimoni misti. L'ottimismo dei pastori restava poi spesso ingannato dal gran numero degli uditori alle prediche o dalla frequenza nelle scuole da loro istituite; in realtà, al di là delle prime generiche adesioni, pochi erano quelli che si decidevano a diventare membri delle Chiese. La tanto deplorata indifferenza dei contadini aveva naturalmente origine anche nel loro attaccamento alle manifestazioni religiose più spettacolari che potevano colpire i sensi.

Ma la crisi dell'evangelismo nelle campagne fu dovuta, a nostro avviso, a ragioni più complesse di quelle indicate nelle relazioni. Intanto è da attribuirsi all'atteggiamento di indifferenza degli stessi pastori di fronte ai problemi sociali. Si voleva restare estranei ai partiti politici, ma in pratica ci si disinteressava delle concrete questioni poste dai bisogni e dalla politica dei tempi. E ciò spiega perchè i valdesi siano stati rapidamente superati dai socialisti nelle località ove operavano. Ci sembra altresì che lo stato d'inferiorità di fronte alle ondate del socialismo sia da mettersi in relazione anche coi presupposti teologici cui si ispirava il modo di pensare e di agire dei pastori. E' evidente infatti che per vincere le enormi difficoltà e l'inerzia dell'ambiente occorreva un forte slancio apostolico; ma questo poteva scaturire soltanto da una concezione volontarista della vita e da un più positivo concetto dell'opera dell'uomo considerata nei suoi rapporti con Dio.

Orbene, una nota comune a tutte le relazioni denuncianti l'arresto o il regresso del movimento è la giustificazione che, in fondo l'apostolato dei pastori doveva limitarsi ad un puro annunzio del Vangelo. Si legge, ad esempio, in una relazione: « Chi di noi potrebbe domandarsi perchè molti sono i chiamati e pochi gli eletti? Chi conosce questi misteri della volontà di Dio? E chi può giudicarli? Chi può dire qualcosa che sia fondato e savio intorno alla posizione dei pagani di fronte alla elezione di Israele da parte dell'Eterno?... D'altronde il nostro compito è questo e soltanto questo: essere dei testimoni del Signore davanti agli uomini e dei testimoni fedeli, senza altre preoccupazioni, perchè le altre cose non sono di nostra competenza. Il tempo, per es., come le altre cose appartiene al Signore, che ha un tempo per tutti: oggi per il suo popolo Israele, domani per i pagani; oggi per uno, domani per un altro dei suoi figlioli ».

E' indiscutibile che in altri casi — come nel pionierismo americano — le premesse teologiche della Riforma anzichè portare a queste conseguenze di svalutazione dell'attività umana hanno alimentato nei credenti grandi energie tradottesi anche sul piano politico ed economico, ma il protestantesimo valdese italiano — vivendo gli stessi principi ideali con lo spirito che si è rilevato — non poteva diventare motivo di vera azione politica ma soltanto esprimere uno

stato d'animo in senso puramente religioso. V'era in esso la fede candida che non l'opera degli uomini ma l'opera di Dio, attraverso la diffusione della Bibbia, avrebbe rinnovato l'umanità.

Bisogna tuttavia riconoscere che l'opera di evangelizzazione riuscì a fare sentire lo spirito del Vangelo e che questo esercitò un potere edificante e trasformante sull'animo di molti. Alcuni passi delle relazioni ci danno un'idea degli effetti spirituali della predicazione e della lettura del Vangelo. Un altro aspetto che non si può non considerare positivo è stata l'istituzione di scuole per i fanciulli e per gli adulti. In tutti i luoghi ove arrivava il pastore valdese immancabilmente sorgevano, oltre alla scuola domenicale, la scuola elementare e la scuola serale, talvolta la scuola femminile di cucito, che venivano frequentate anche dai cattolici.

Essendo sulla fine del secolo l'evangelizzazione ancora in espansione, nel '98 l'anniversario del primo cinquantenario di emancipazione consentiva ai valdesi di fare il bilancio di un cospicuo lavoro compiuto nella zona. E' indubbio che la concomitanza fra i primi brividi di rivolta sociale e questi fermenti religiosi fra le masse rurali era il segno di una sofferenza profonda: religiosa ed economica ad un tempo. Si ricordi a questo proposito la figura di Oreste De Amicis, detto il Messia dell'Abruzzo (1828-1889) (più complesso sarebbe invece il discorso sul birocciaio Davide Lazzaretti, il profeta dell'Amiata, perito tragicamente nel tentativo di instaurare una « repubblica di Dio » nel 1878). Si pensi inoltre alla propagazione pure fra il popolo di altre chiese o sette evangeliche nello scorcio del secolo: dai Battisti ai Metodisti, dagli Avventisti ai Salutisti, dagli Unitari agli Swedenborgiani: queste ultime caratterizzate da un forte interesse pauperistico e da una fremente attesa escatologica. E se si vuole intendere il facile successo conseguito dal socialismo occorre tenere conto che ai suoi inizi il moto sociale ed il moto religioso si incrociavano.

Infatti il socialismo dovrà prendere in considerazione il sentimento religioso delle masse contadine. e non è privo di significato che parecchi dei suoi capi, come Prampolini nel reggiano, Bissolati nel cremonese. Massarenti nella bassa bolognese, Badaloni nel Polesine, ricorreranno ad una predicazione di stampo evangelico fondata appunto su una esaltazione dei valori ingenui e primitivi del messaggio cristiano. Si voleva in tal modo interpretare i bisogni religiosi delle folle e al tempo stesso sottrarle all'ascendente della Chiesa cattolica. Si trattava, in fondo, di un evangelismo che presupponeva una concezione immanentistica della vita e del quale era giusto quanto scriveva un pastore: « i socialisti accompagnano volentieri gli evangelici ai piedi di Gesù uomo, ma si rifiutano di adorarlo come Dio ». In altri Paesi europei, invece, le origini religiose dei movimenti socialisti sono state più autentiche: il Partito Laburista Indipendente derivava molto più dal metodismo che dai rivoluzionari europei: Franco Venturi ha rilevato come in Russia molti ebrei prima di farsi populisti si facessero battezzare dal pope. Ma il socialismo italiano

ha avuto un'anima ben più complessa di quella marxista: il marxismo, si sa, in alcuni capi è stato avviato da un afflato liberale, e nelle campagne, l'intonazione evangelica assunta come veste esteriore ha parzialmente permeato l'interno.

Nella « predica di Natale » di Camillo Prampolini, ad esempio, al di là di alcune grossolanità circa la figura di Cristo e l'organizzazione della Chiesa nei primi secoli, comuni peraltro a gran parte della pubblicistica del tempo — l'essenza della predicazione di Cristo secondo lui sarebbe consistita nell'esortazione a fare guerra al « doloroso e brutto regno dell'ingiustizia in cui siamo nati » per far trionfare il « regno di Dio » inteso come il regno della giustizia e dell'uguaglianza umana: mentre le prime chiese sarebbero sorte soltanto dopo Costantino e da quest'epoca daterebbe l'uso della messa e delle altre cerimonie cattoliche — è espresso un concetto che ha una validità essenzialmente morale. Il cristianesimo non si esaurisce nella recitazione delle preghiere e negli atti di culto ma è fede nel bene, amore del prossimo, lotta contro le miserie e le ingiustizie che colpiscono i nostri fratelli. « L'uomo — egli scriveva ne « La vera religione » — deve essere giudicato dal bene che fa e non dal bene che dice ». In Leonida Bissolati il ricorso a motivi evangelici rispondeva ad una concezione della mente attinta dal positivismo ed aveva una funzione puramente strumentale. Egli pensava che il socialismo attaccando direttamente il dogma e il sentimento religioso non avrebbe avuto efficace presa sull'animo « embrionalmente sviluppato » delle moltitudini. V'era anzi in ciò il pericolo che per zelo filosofico si rendesse odiosa e sospetta la propaganda socialista. Era perciò necessario impiegare un « metodo positivo » che si proponesse di investire la « menzogna religiosa » non come punto di partenza ma come punto di arrivo. Occorreva cominciare con l'introdurre nella mente dei contadini la distinzione fra le massime generali della religione e la pratica di ossequio al rito esteriore: così in un secondo tempo l'impulso all'idea religiosa, sempre più distaccato dagli atti di culto, sarebbe stato sostituito da altri impulsi morali rispondenti alla nuova struttura sociale che si andava formando col movimento di emancipazione del proletariato. Intanto invece di urtare la suscettibilità del sentimento religioso si doveva fare appello alla tradizione primitiva cristiana, esaltarne i motivi evangelici e pauperistici per contrapporli allo stato presente della Chiesa cattolica.

Appare evidente che queste idee e intenzioni erano lontanissime da quelle degli evangelici: ma l'avvicinamento si realizzava nell'animo degli ascoltatori sul piano dei sentimenti di solidarietà e di equità sociale che venivano ispirati nei cuori dei semplici: ed il compito dello storico è di identificare anche quei sentimenti e quei miti che hanno mosso gli uomini ad agire. L'intonazione evangelica, almeno nei migliori uomini del socialismo, venne nella pratica dell'azione, per la suggestione che sempre esercitano le idealità superiori, a conferire un fascino maggiore alla loro opera di difesa delle classi lavoratrici e a rendere la loro predicazione più efficace presso le mas-

se contadine. E si deve sottolineare che proprio Guastalla divenne la roccaforte politica e nel '92 il collegio elettorale di Camillo Prampolini che nella sua « predica di Natale » crederà di indicare i socialisti « come i veri e soli continuatori della grande rivoluzione sociale iniziata da Cristo ».

FERNANDO MANZOTTI

# Il "Vecchio cattolicismo" in Italia

E' tutt'altro che facile trovare, negli scritti italiani di questo secolo, qualche traccia del movimeno vecchio-cattolico nella terra del Papato. La polemica dei Gesuiti, immanente ed inesorabile, nell'indifferenza popolare e nel culto italiano del conformismo religioso, ha raggiunto il suo scopo di far dimenticare la non infeconda partecipazione italiana ad una secessione, che, scaturita dall'« anti-infallibilismo » del 1870, ha avuto la forza di sopravvivere in otto Stati europei (I), negli Stati Uniti di America e nel Canadà.

In Italia la denominazione (tosto abbandonata in altri Paesi) di « vecchio-cattolica » non fu assunta ufficialmente da nessuna delle diverse Chiese, che, per oltre mezzo secolo, si potrebbero in qualche modo riferire allo scisma di Monaco.

Il Vecchio-cattolicismo, pur in Italia si immedesimò con le « Chiese nazionali ».

Per l'esattezza occorre ricordare che i primi semi di Chiese nazionali furono di qualche anno anteriori al Concilio Vaticano.

Senza parlare di un tentativo lombardo dopo l'unità nazionale, fu a Napoli che nel 1866 venne pubblicato un « Saggio di preghiere per la Chiesa cattolica apostolica italiana ». Editrice ne era la « Società nazionale emancipatrice e di mutuo soccorso del sacerdozio italiano », fondata da un domenicano calabrese, Luigi-Prota-Giurleo (1827-1892), il quale, poi, costituì (1874) la « Chiesa cattolica nazio-

---

(1) Aderenti alla « Unione di Utrecht » del 1889 sono i Vecchio-cattolici di Austria, Cecoslovacchia, Francia, Germania (capit. Bonn), Jugoslavia (repubblica slovena), Olanda, Polonia e Svizzera (romancia e tedesca).

La Francia è rimasta l'unico Paese latino, ed in questi ultimi anni si studia di ricollegarsi con l'Eglise gallicane del padre Loyson.

Nella Spagna e nel Portogallo i movimenti originari si dissolsero nell'Anglicanismo.

Un recente (1956) movimento anti-infallibilista del Brasile parrebbe orientato verso il cosiddetto « Anglo-catholicism ».

nale italiana ». La nuova Chiesa, tosto ordinatasi con statuti, ebbe tre vescovi eletti. Il primo, per il suo passato fortunoso, fu ben presto ripudiato: il secondo morì quasi subito, ed il terzo fu appunto il Prota-Giurleo. Avversario spietato di tutti e tre fu l'arcivescovo cardinale Riario Sforza, il quale, anche per ciò, potè meritarsi il nomignolo di « antigaribaldi ». Invece, il basso clero liberale dell'ex reame non si mostrò insensibile a certe innovazioni.

La Chiesa napoletana, ancorchè da qualche scrittore cattolico collegata con il movimento bavarese, non può essere considerata vecchio-cattolica: essa, piuttosto che l'evoluzione della Chiesa del 1866 (del resto obliata) fu l'organizzazione ecclesiastica della Società Emancipatrice. Il Prota-Giurleo, da taluno dei suoi invocato « italiano Döllinger », nei documenti ufficiali, ch'egli compilava quasi per intero, non mentovò mai quelli da lui nei primordi designati « protocattòlici ».

A questo punto è opportuno osservare che, per molti anni, le locuzioni, applicate altresì a qualche Chiesa, di « vecchio-cattolico » o di « cattolico-liberale » furono di uso frequente e promiscuo, se pur inesatto e solitamente a fini polemici.

Gli approcci del Prota-Giurleo presso le Chiese vecchio-cattoliche di Germania e di Svizzera non sortirono gli effetti desiderati, ed egli non ebbe consacrazione episcopale, guadagnandosi l'elogio postumo di qualche enciclopedista cattolico.

Organo ufficiale della Chiesa napoletana fu quello stesso della Società Emancipatrice, « L'emancipatore cattolico ».

Nello stesso agitato decennio si inserirono due episodi significativi: le elezioni popolari dei parroci (per le parocchie non di giuspatronato) nell'Italia settentrionale e meridionale, ed il « piccolo scisma » siciliano, di Grotte (provincia, allora, di Girgenti).

Nel primo caso, nonostante la concomitanza delle elezioni vecchio-cattoliche nella vicina Svizzera, non si fece nessun riferimento ad esse, almeno da parte degli elettori, non ignari, invece delle procedure patronali.

A Grotte la poco chiara secessione non ebbe certamente radici nell'« anti-infallibilismo », giacchè soltanto per esigenze finanziarie quei preti scismatici, più di una quindicina, cercarono di appoggiarsi alla Chiesa di Napoli e, poi, invano, ai Vecchio-cattolici di Roma.

Unica riconosciuta dalle altre Chiese ufficiali vecchio-cattoliche (in modo particolare dai « Cristiano-cattolici » elvetici e dalla « Chiesa madre » di Utrecht) fu la « Chiesa cattolica italiana » di Roma.

Essa venne fondata (1882) nella capitale dei due regni da un canonico della basilica vaticana, il conte Enrico di Campello (1831-1903), il quale aveva fatto pubblica professione di fede evangelica in un tempio della Chiesa metodista episcopale. Al conte si associarono, fra i primi, un dotto monsignore napoletano, G. B. Savarese ed un professore abruzzese di filosofia, Filippo Cicchitti-Suriani (1861-1944), il nome dei quali è ancora registrato nell'Index.

Per quanto si attiene alla reazione della S. Sede basterà citare un paio di fatti: il cardinale vicario condannò solennemente la liturgia della nuova Chiesa, parecchi giorni prima che venisse stampata: d'altro canto per il Savarese il S. Officio si richiamò addirittura alle condanne di Lutero, di Zwinglio e di Calvino.

Nel 1884 la Chiesa cattolica italiana, partecipando al Congresso vecchio-cattolico di Krefeld (Prussia), fu ammessa formalmente nel movimento internazionale.

Il Savarese, dopo pochi mesi, ritornò nella Chiesa Romana.

Tra i ministri più noti è da menzionare uno scolaro del Cicchitti-Suriani al liceo dell'Aquila, Ugo Janni, al quale Raffaele Mariano rivolse una « lettera aperta » con presentazione del Bonghi.

Il Sinodo del 1899 mutò la denominazione in quella che continuò sino all'ultimo: « Chiesa cattolica riformata d'Italia », titolo invero non nuovo nella storia degli scismi del secolo scorso.

Il conte di Campello, il quale non ricevette mai consacrazione episcopale, nel 1902, qualche mese prima di spirare, abiurò fra i Gesuiti del « Collegio Pio-Americano » di Roma.

I rapporti personali fra il Pontefice, antico arcivescovo di Perugia, ed il conte di famiglia umbra, non appariscono sempre limpidi. Del resto, da sicura fonte cattolica si apprende che Leone XIII, nell'ultimo giorno della sua esistenza, avendo saputo che il Campello aveva avuto sepoltura modesta, dispose per la tumulazione presso gli altri canonici di San Pietro.

Il Cicchitti-Suriani, eletto vescovo e presidente della Chiesa, la trasferì successivamente a Milano, dove continuò sin dopo la guerra del 1915-1918. La Chiesa milanese ebbe una liturgia propria per opera del nuovo presidente.

Il Cicchitti-Suriani (che è l'unico dei dirigenti vecchio-cattolici d'Italia morto non rinnegatore) avviò la Chiesa verso l'Anglicanismo, precorrendo, dunque, di trent'anni l'intercomunione di Bonn del 1931.

Di ambo le Chiese sono rimaste pubblicazioni teologiche ed ecclesiastiche, di non poco valore.

Organi furono il « Labaro » (del conte di Campello a Roma e, poi, di Ugo Janni a San Remo) e la « Riforma cattolica » (Roma-Milano).

Alcuni scrittori cattolici hanno qualificato vecchio-cattolica una « Chiesa autonoma italo-internazionale » o « Chiesa cattolica italiana indipendente », costituita a Piacenza, (1896) dal prete siciliano Paolo Miraglia (1857-1916). Nè la Chiesa italiana di Roma nè quella di Berna riconobbero il piacentino « Oratorio di San Paolo ». Invano il Miraglia nel 1897 si presentò al congresso vecchio-cattolico di Vienna. Lo Janni, ancor prima delle polemiche e degli scandali personali del Miraglia) aveva cercato di mettersi in relazione con lui, ma egli aveva insistito sul carattere « romano » della propria Chiesa. Nel 1900 il Miraglia si fece consacrare vescovo dal francese Joseph

Réné Vilatte, il quale, ordinato dai vecchio-cattolici Svizzeri, derivava la qualità arcivescovile dai Siro-Giacobiti del Malabar.

Dopo intricate vicende giudiziarie (procedimenti per ingiurie, per diffamazione e per seduzione di minorenni), condannato dal foro laico e colpito da anatema, nello stesso anno, il Miraglia riparava all'estero, e con la fuga di lui cessava la Chiesa piacentina, chiudendo un ciclo di asperrime diatribe locali. Il Miraglia più tardi si trasferì a Chicago, dove il Vilatte aveva formato l'« American old catholic church », ed in quella città morì, dopo avere compiuto, in un ospedale, abiura canonica nelle braccia dei Gesuiti.

Organo: « Gerolamo Savonarola » (Piacenza).

Un episodio marginale è quello più recente di Lubiana.

Nel 1942, quando una parte della Slovenia fu occupata militarmente dall'Italia, l'« Alto commissario per la provincia di Lubiana », sollecitato dai Gesuiti (ab initio nemici implacabili ed onnipresenti del Vecchio-cattolicismo), emanò un decreto per sciogliere la « comunità vetero-cattolica », già regolarmente riconosciuta dal regno di Jugoslavia. Pretesto addotto fu che l'istituto del divorzio (eccezionalmente contemplato da quella diocesi vecchio-cattolica) cozzava con i principii dello stato fascista e con il cattolicesimo degli Sloveni. In tale occasione un professore di diritto ecclesiastico, chiosando, pur con talune riserve, il decreto italiano, non esitò a scrivere che le poche comunità vecchio-cattoliche erano sempre state « subito assorbite dai Valdesi ».

Due compilazioni enciclopediche cattoliche (Bernareggi; Romani) ancora nel 1944 e nel 1947 parlavano di superstiti « comunità umbre », che in verità non esistono più.

La dottrina delle chiese vecchio-cattoliche di Roma e di Milano, le sole riconosciute dall'organizzazione internazionale facente capo all'arcivescovo cosiddetto giansenista di Utrecht, si possono compendiare in questi punti: interpretazione delle S. Scritture secondo la tradizione apostolica e patristica della Chiesa universale, e nella enunciazione dei Concili ecumenici della Chiesa indivisa: nessuna validità dei dogmi del 1854 e del 1870: restituzione ai laici, nella S. Comunione, del calice della Redenzione: elezione popolare dei vescovi e dei parroci; lingua nazionale nei servizi divini: penitenza ripristinata secondo la prassi dei primi secoli: libertà di matrimonio per gli ecclesiastici: partecipazione dei laici al culto divino (eccettuato l'ufficio ministeriale) ed all'amministrazione dei beni temporali; unione con tutte le Chiese cattoliche non soggette al Pontefice.

Per i rapporti con lo Stato, in fine, i Vecchio-cattolici italiani riconobbero apertamente, con la monarchia costituzionale, il Risorgimento.

I rari autori contemporanei, italiani e cattolici, che vollero spingersi di là da qualche semplice cenno storico, sono tutti caduti in inesattezze (es. Della Torre, Jacini, Candelori, Spadolini). Altri scrittori, anche fra i meglio qualificati (es. Soderini, Crispolti) hanno

preferito il silenzio. Nemmeno il gesuita Crivelli, attento studioso, si è sempre dimostrato ben edotto delle vicende italiane.

Se qualche notizia, nè esatta nè compiuta, si può ricavare dalla traduzione italiana degli scritti dell'Hergenröther (1911), nessuna se ne trova in quella relativa all'Algermissen (1944).

Le enciclopedie religiose straniere trascurano il movimento italiano, con eccezione, ad es., della Real Encyklopädie di Lipsia (1901) e del Dictionnaire Vacant-Maginot. Il secondo ha, quale manifesta fonte, l'or citato card. Hergenröther.

L'« Enciclopedia italiana » ignora il contributo italiano, che è invece parzialmente rievocato dall'« Enciclopedia cattolica ».

Fuori d'Italia soprattutto gli Inglesi sembrano sufficientemente informati, il che si potrebbe spiegare con gli aiuti in ogni tempo dati agli Italiani da alti dignitari anglicani. Analoga spiegazione non sembra valere per gli Svizzeri, la Chiesa dei quali fu sempre la più vicina durante e dopo la costituzione di quella romana. Infatti, un eminente ecclesiastico elvetico, quando ricevette uno scritto de hoc, confessò di avere sino a quel momento ignorato l'attività dei vecchio-cattolici italiani.

D'altra parte la pubblicazione (1952), nella « Nuova Antologia », della non piccola angheria di Lubiana, destò molto interesse nei vecchio-cattolici svizzeri, francesi ed americani, che non ne avevano saputo nulla. All'opposto dei Francesi e degli Olandesi, di allora e di oggi, e, da qualche tempo, degli Americani del nord, i vecchio-cattolici d'Italia non sentirono particolare attrazione per Port Royal.

Arnaldo Cicchitti-Suriani

---

La bibliografia concernente il Vecchio-cattolicismo in Italia si limita a scritti di Arnaldo Cicchitti-Suriani, dal 1950 in poi, nelle riviste: « Archivio Giuridico », di Modena; « Nuova Antologia », di Roma: « Studi Politici », di Firenze: « Cenobio », di Lugano; « Sillon », di Ginevra.

# INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7325

